Ueber den

Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie.

Zur Richtschnur für die Bewerber um den
vom
Freien Deutschen Hochstifte für Wissenschaften,
Künste und allgemeine Bildung
in
Goethe's Vaterhause zu Frankfurt a. M.
ausgeschriebenen Preis.

Von

Maximilian Droßbach.
MrFDH

Frankfurt a. M.,
Freies Deutsches Hochstift.
(Zu beziehen durch F. A. Brockhaus in Leipzig.)
1881.

Preis-Ausschreibung.

Vorbemerkung. Die Schriften des Herrn Maximilian Droßbach MrFDH, besonders die seit 1865 erschienenen, enthalten vielseitige Untersuchungen, welche auf die Nachweisung der Grundbedingungen des Erkennens und der weitern Grundlage alles Wissens gerichtet sind.

Aufgabe. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind planmäßig zu einem wohlgefügten Lehrgebäude zu gestalten, d. h. zu ordnen und soweit nöthig zu ergänzen.

Anleitung. Auf Ersuchen der Verwaltung des F. D. H. hat Herr Droßbach durch vorliegende anleitende Schrift den Boden angedeutet, auf welchem allein eine Lösung der gestellten Aufgabe mit Erfolg versucht werden kann.

Vorbedingung. Es werden nur drei Bewerber um den eigentlichen Preis als Anwärter zugelassen. Wer unter diese Dreizahl aufgenommen zu werden wünscht, hat bis zum diesjährigen Schillertage (Wintermonat 10. November) eine Abhandlung einzureichen, in welcher der Gegenstand des ersten Abschnittes der vorliegenden Droßbach'schen Schrift (S. 1 — 13): „die Erscheinungserfahrung und die Wirklichkeitserfahrung", einer eingehenden Erörterung unterzogen wird.

Diese Abhandlungen sind in sauberer und deutlicher Abschrift ohne Namen des Verfassers an die Verwaltung des F. D. H. einzusenden, mit einem Kennspruche zu versehen und mit einer verschlossenen Briefhülse zu begleiten, welche außen denselben Kennspruch führt und innen den Namen des Verfassers nebst Bestellort enthält.

Die von der Verwaltung des F. D. H. bestellten Preisrichter wählen aus diesen Vorarbeiten diejenigen drei Bearbeiter aus, welche als Anwärter zur Bewerbung um den Preis zuzulassen sind, und die Verwaltung ertheilt denselben demgemäß eine Anwartschafts-Marke.

Preis-Bewerbung. Die erwählten drei Preis-Anwärter haben sodann die Hauptarbeit binnen Jahresfrist, also bis zum Schillertage (Wintermonat 10. November) 1882 in druckfertigem Zustande, in sauberer, deutlicher Abschrift, ohne Namen des Verfassers mit der Anwartschafts-Marke einzureichen, wobei dieselbe mit einem neuen Kennspruche zu versehen und mit einer verschlossenen Briefhülse zu begleiten ist, welche außen diesen nämlichen Kennspruch und innen den Namen des Verfassers nebst Bestellort enthält.

Preis. Der Preis besteht in eintausend Mark. Derselbe wird binnen drei Monaten nach dem Grenztage der Bewerbung, also spätestens am Hornung 10. Februar 1883, zuerkannt, und zwar entweder einem Bewerber allein, oder aber, nach Ermessen der Herren Preisrichter, in solcher Vertheilung, daß die beste Arbeit einen größern Antheil, die beiden andern Arbeiten geringere Antheile des jedenfalls in seiner Gesammthöhe auszutheilenden Preisbetrages zu empfangen haben.

Die eingereichten Bewerbungs-Arbeiten bleiben Eigenthum der Verfasser und werden denselben zu freier Verfügung zurückgegeben mit dem Rechte und der Verpflichtung, die empfangene Beurtheilung mit der bezüglichen Arbeit zugleich zu veröffentlichen.

Das Ergebniß der Vorbewerbung sowol, als die Preisertheilung selbst, werden demnächst von der Verwaltung des F. D. H. bekannt gemacht werden.

Ein Verzeichniß der Schriften des Herrn Maximilian Droßbach, welche zu berücksichtigen sind, lassen wir folgen.

Frankfurt a. M. am Goethe-Tage 1881.

Die Verwaltung des Freien Deutschen Hochstiftes.

Verzeichniß der Schriften des Herrn Maximilian Droßbach.

1. Wiedergeburt oder die Lösung der Unsterblichkeitsfrage auf empirischem Wege nach den bekannten Naturgesetzen. Olmütz. Ed. Hölzel.
2. Die individuelle Unsterblichkeit vom monadistisch-metaphysischen Standpunkte betrachtet. Olmütz. Ed. Hölzel.
3. Das Wesen der Naturdinge und die Naturgesetze der individuellen Unsterblichkeit. Olmütz. Ed. Hölzel.
4. Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als die Folge der atomistischen Verfassung der Natur. Leipzig. F. A. Brockhaus.
5. Die Genesis des Bewußtseins nach atomistischen Principien. Leipzig. F. A. Brockhaus.
6. Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung. Halle. Pfeffer.
7. Ueber Erkenntniß. Halle. Pfeffer.
8. Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur. Berlin. Henschel.
9. Eine Untersuchung über die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen und die Unwahrnehmbarkeit der Wesen. In den Philosophischen Monatsheften, herausgegeben von Dr. E. Bratuscheck. XI. Band, 9—10. Heft.
10. Ueber Kraft und Bewegung im Hinblick auf die Lichtwellenlehre und die mechanische Wärmetheorie. Halle. Pfeffer.

Ueber den

Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie.

Inhaltsverzeichniß.

1.

Die Erscheinungserfahrung und die Wirklichkeitserfahrung.

Nichts scheint sicherer zu sein, als daß wir die Körperwelt wahrnehmen, daß wir Farben, Licht, Schatten, eine Menge von der Sonne beleuchteter Gegenstände von verschiedener Form, Größe ꝛc. sehen. Wenn ich in meinem Zimmer sitze und es fallen durch die Fenster Lichtstrahlen herein, so scheint es unbezweifelbar, daß ich infolge dessen die Häuser, die Bäume, den Fluß ꝛc., welche sich meinem Zimmer gegenüber befinden, sehe. Verschließe ich die Fenster durch Läden, ist es finster im Zimmer, so sehe ich nichts mehr. Einem solchen gegen das Licht verschlossenen Zimmer gleicht die knöcherne Kapsel unsers Kopfes; es dringt kein Lichtstrahl in sie ein, auch nicht durch die Augen; die Netzhaut und der Sehnerv sind undurchsichtig und die knöcherne Kapsel selbst ist ausgefüllt mit der ebenfalls undurchsichtigen Gehirnmasse. So gewiß in dem verfinsterten Zimmer das Wahrnehmen der Bäume und Häuser ꝛc. unmöglich ist, so gewiß ist auch in dem finstern Raume unsers Kopfes ein Wahrnehmen dieser Gegenstände unmöglich, obwol wir die Augen offen haben. — Ebenso glauben wir Töne zu hören, Wärme zu fühlen, Gerüche zu riechen ꝛc. So wenig Licht und Farbe durch das Auge, so wenig kommt ein Ton durch das Ohr oder ein Geruch durch die Nase oder Wärme durch die Hautnerven oder Härte durch das Tastorgan in unsern Kopf und wird hier wahrgenommen.

Das materielle Ding ist nach der gewohnten Ansicht hart oder weich, es ist tastbar, sichtbar, es ist warm oder kalt, es hat Geschmack, Geruch, Klang, Farbe, es ist schwer, hat eine Gestalt, ist groß oder klein, es hat eine gewisse chemische und elektrische Beschaffenheit u. s. f. Diese Eigenschaften sollen das sinnlich Wahrnehmbare sein, und da sie zusammengenommen den Körper bilden, so hält man dafür, daß wir die Körper sinnlich wahrnehmen. *)

Wir sind im Irrthume, wenn wir glauben, die bunte mannichfaltige Körperwelt werde von uns wahrgenommen. **) Unsere ganze Ansicht über das, was wir wahrnehmen, was wir sinnliche Erfahrung nennen, ist Illusion.

Jedoch so viel bleibt gewiß, daß wir Empfindungen, Vorstellungen, haben. Farbe, Wärme, Säure, Ton, Festigkeit, Gestalt, Größe rc. sind Empfindungen (oder Vorstellungen) und diese sind es, die wir für Eigenschaften der Körperdinge, für etwas außer uns Existirendes, für das von uns durch Vermittelung der Sinne Wahrgenommene, halten.

Berkeley hat unwiderleglich nachgewiesen, daß das, was wir Eigenschaften der Körper nennen, nichts ist als unsere Vorstellung, und da vom Körper nichts übrigbleibt, wenn man die Eigenschaften von ihm abzieht, so ist klar, daß die Körper selbst nichts anderes sind als Complexe von Vorstellungen. Da nun die Körper das sinnlich Wahrnehmbare sein sollen, so sind hiernach die Complexe von Vorstellungen das sinnlich Wahrnehmbare. Und da es sonst nichts sinnlich Wahrnehmbares geben soll als die Körper, als die Erscheinungsdinge, so ist alles sinnlich Wahrnehmbare Vorstellung und es gibt nichts sinnlich Wahrnehmbares

*) Da man nur die Körper für sinnlich wahrnehmbar hält, so glaubt man auch, daß alles sinnlich Wahrnehmbare Körper sei. Daher kommt das uralte und allerwärts einheimische Dogma von der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der Körperdinge und der Körperlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren.

**) Auch unser Leib, die Sinnesorgane, das Gehirn, werden nicht wahrgenommen, so wenig wie die andern Körperdinge.

außer unserer Vorstellung. Das Wahrgenommene ist hiernach identisch mit der Wahrnehmung, mit der Vorstellung, an die Stelle des sinnlich wahrnehmbaren Körpers treten nunmehr die sinnlich wahrnehmbaren Vorstellungen.

Da aber, wie wir gesehen haben, Licht, Farbe, Warmes, Kaltes, die Häuser und Bäume, kurz die materiellen Dinge nicht wahrgenommen werden, so ist es nicht wahr, daß unsere Vorstellung das sinnlich Wahrnehmbare und daß das sinnlich Wahrnehmbare Vorstellung ist.

Daraus, daß die unwahrnehmbaren Körper Vorstellungen sind, folgt nicht, daß die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbar sind; dagegen, wenn es wahr wäre, daß die Körper sinnlich wahrnehmbar sind, so müßten, da die Körper Vorstellungen sind, die Vorstellungen das sinnlich Wahrnehmbare sein; nun sind aber die Körper nicht sinnlich wahrnehmbar, mithin können die Vorstellungen nicht das sinnlich Wahrnehmbare sein.

Die gesammte bisherige Philosophie ist in dem althergebrachten Vorurtheile des gemeinen Mannes befangen, daß wir die materiellen Dinge sinnlich wahrnehmen, daß die Erscheinungen die Gegenstände unserer Erfahrung seien. Die idealistische Philosophie erkennt an, daß die Erscheinungen unsere Vorstellungen sind, da sie aber ebenso wie der Empirismus die Erscheinungen für das sinnlich Wahrnehmbare hält, so nahm sie auch die Anschauung Berkeley's an, wonach die Vorstellungen das Wahrnehmbare sein sollen.

Demnach soll die Empfindung des Harten oder Weichen getastet, die Wärme gefühlt, der Geschmack geschmeckt, der Geruch gerochen, der Klang gehört, die Farbe gesehen werden 2c. Kurz die Empfindung würde hiernach empfunden, die Empfindung wäre zugleich auch das Empfundene.

Die Empfindungen sind hier als etwas Vorhandenes vorausgesetzt; da sie jedoch entstehen und vergehen, so erhebt sich die Frage, wie kommen wir zu denselben? Unter der Voraussetzung, daß wir die Körper wahrnehmen, wird auf diese Frage in der Regel geantwortet: wir haben die Vorstellung „Körper", weil

wir Körper wahrnehmen, wir haben die Vorstellung der Farbe, weil wir Farbe wahrnehmen. Aber diese Erklärung ist vollkommen nichtssagend, denn die Farbe ist Vorstellung, es wird also die Vorstellung der Farbe aus der Vorstellung der Farbe abgeleitet, es wird nichts erklärt, sondern vorausgesetzt, was erklärt werden soll.

Wenn ich beim Fenster in meinem Zimmer stehe und die Augen nach rechts wende, erhalte ich andere Empfindungen, als wenn ich sie nach links wende; ebenso ändern sich dieselben, wenn die Schiffe auf dem Flusse vorüberfahren, oder wenn der Wind das Laub der Bäume bewegt 2c. Es entsteht in mir die Vorstellung des Wechsels, der Aufeinanderfolge; auch hier ist unbegreiflich, wie ich zu dieser Vorstellung komme, denn wenn ich sage, ich habe sie, weil ich den Wechsel der Erscheinungen wahrnehme, so setze ich ebenfalls voraus, was ich erklären will, denn der Wechsel der Erscheinungen ist ebenso meine Vorstellung wie es die Erscheinungen sind. Wäre es also wahr, daß wir nichts als Erscheinungen, resp. Vorstellungen, wahrnehmen, so könnten wir niemals zur Kenntniß der Ursachen ihres Vorhandenseins, sowie ihres Kommens und Gehens, ihrer Veränderung, kommen, und wenn die Ursachen der Erscheinungen im Gegensatze zu diesen — dasjenige, was nicht Erscheinung ist, wenn sie mithin das Wirkliche sind, so könnten wir niemals zur Kenntniß von dem Wirklichen gelangen, denn unsere Vorstellungen sagen uns nichts über das Wirkliche, über die sie veranlassenden Ursachen aus. Man erklärt daher auch diese Ursachen, oder das Wirkliche, für unwahrnehmbar, für unerkennbar, und sagt, daß man auf ihre Existenz nur schließen könne.

Ein Umstand ist aber außer Beachtung geblieben: Obwol es wahr ist, daß wir mittelst der Sinne nicht die Körper wahrnehmen, so ist doch ebenso wahr, daß wir ohne die Sinne gar nichts wahrnehmen. Obwol die Körper als Vorstellungen bloße subjective Gemüthszustände sind, so haben wir dieselben doch nur durch Vermittelung der Sinnesorgane. Wir nehmen Licht, Farbe, Gestalt 2c. nicht wahr, wenn wir auch die Augen offen haben;

aber wir haben auch keine Vorstellungen von Licht, Farbe, Gestalt, wenn wir die Augen geschlossen haben. (Von den Gedächtnißbildern ist hier nicht die Rede). Warum haben wir diese Vorstellungen nur, wenn wir die Augen offen haben? Die sinnlichen Vorstellungen entstehen nur durch Vermittelung der Sinnesorgane; der Blinde hat keine Vorstellung von Farbe, der Taube keine Vorstellung von Ton. Ohne die Sinnesorgane und ihre Functionen haben wir keine Vorstellungen; die Sinne sind nothwendige Bedingungen der Vorstellungen. Daher muß untersucht werden, wie wir durch ihre Vermittelung zu den Vorstellungen gelangen.

Die Erfahrung lehrt nun, daß die Empfindung z. B. der Festigkeit entsteht, wenn wir beim Zerreißen oder Zerdrücken eines Körpers ein Widerstreben empfinden, welches uns an dem Zerreißen oder Zerdrücken hindert. Die Empfindung des Geschmackes oder des Geruches entsteht, wenn wir ein Afficirtwerden unsers Geschmacks- oder Geruchsorgans empfinden. Die Gesichts-, Gehör- und Tastempfindungen entstehen, wenn wir durch Auge oder Ohr oder durch Vermittelung unserer Hautnerven gewisse Einwirkungen empfangen. Die Empfindung der Wärme entsteht, wenn wir unsere Hand dem Feuer nähern; dieser Vorgang findet zuerst statt, die Empfindung „warm" folgt darauf. Wir spüren, daß etwas auf unsere Hand einwirkt und die Folge davon ist die Wärme der Hand. Wir empfinden nicht die Wärme, sondern das, was sie bewirkt. Die Wärme ist eine Empfindung, aber die Empfindung ist nicht warm, sie ist kein warmes Ding. Was die Hand wärmt, ist nicht die Wärme; nur das, was die Empfindung der Wärme verursacht, wird empfunden. Wir empfinden, daß eine Kraft auf unser Auge oder Ohr wirkt — die Folge davon ist, daß wir die Empfindungen von Licht oder Ton bilden. Nicht das Licht oder der Ton ist es, was wir empfinden, sondern die Kraft, welche unsere Sinnesorgane afficirt. Und so entstehen alle Empfindungen und Wahrnehmungen stets, nachdem wir gewisse auf unsere Sinne ausgeübte Acte empfunden oder wahrgenommen haben. Die Häuser und Bäume, welche ich von

meinem Zimmer aus wahrzunehmen glaube, sind also Vorstellungen, die in mir erzeugt werden dadurch, daß mein Auge gewisse und sehr mannichfaltige Eindrücke empfängt, welche durch den Sehnerv in das Gehirn fortgeleitet und dort empfunden werden. Ich nehme die Häuser und Bäume mit offenen Augen ebenso wenig als mit geschlossenen wahr, aber wenn ich die Augen offen habe, so wirken gewisse Kräfte*) auf den Sehnerv, und indem ich dieses Einwirken durch Vermittelung der Sehnerven gewahr werde, bilde ich die Vorstellungen jener Gegenstände. Wir nehmen stets und nur das wahr, was auf uns einwirkt; was wir spüren, ist die objective Ursache — wir selbst sind die subjectiven Ursachen unserer Empfindungen, resp. der Erscheinungen. Wir nehmen also die objectiven Ursachen der Erscheinungen sowie ihrer Veränderung durch Vermittelung der Sinne wahr. Diese Ursachen sind Kräfte, also immaterieller Natur, mithin nehmen wir Immaterielles wahr, mithin ist das Immaterielle nicht unsinnlich. Das Immaterielle ist das sinnlich Wahrnehmbare, und wir bilden uns nur ein, daß wir materielle Dinge sinnlich wahrnehmen. Die Frage nach den Ursachen unserer Empfindungen und Vorstellungen ist somit vorläufig dahin beantwortet, daß sie wirkende Kräfte und daß diese das sinnlich Wahrnehmbare sind.

Es ist also nicht wahr, daß die Ursachen der Erscheinungen außer dem Gebiete unserer Erfahrung liegen, und daß man auf sie nur schließen könne.

Damit ist sowol die idealistische Ansicht, daß wir unsere Empfindungen wahrnehmen, oder daß das sinnlich Wahrgenommene Empfindung sei, widerlegt, als auch die naturwissenschaftliche Ansicht, daß die Kräfte unsichtbar seien und nicht mehr in den Bereich der Physik (die sich nur mit sichtbaren Erscheinungen be-

---

*) Wohl sind es zunächst Schwingungen eines sogenannten Aethers, welche den Sehnerv treffen, aber diese sind Folgen von Kräften, welche die Molecule des leuchtenden Körpers in Bewegung setzen.

schäftige) gehören, daß sie der Gegenstand einer andern Wissenschaft, der Metaphysik oder der Wissenschaft von sinnlich Unwahrnehmbarem sein sollen, zurückgewiesen. Die Naturwissenschaft beschäftigt sich nur mit sinnlich Wahrnehmbarem und verachtet mit vollstem Rechte jene angebliche Wissenschaft, welche Uebersinnliches erkennen zu können meint; aber das sinnlich Wahrnehmbare, womit sie sich beschäftigt, sind die immateriellen Kräfte, nicht die materiellen Dinge; sie bringt sich dies nur nicht zum Bewußtsein.

Die Behauptung, daß die Ursachen der Erscheinungen oder die Kräfte unwahrnehmbar seien, beruht auf der Annahme, daß die Vorstellungen das sinnlich Wahrnehmbare seien, und diese Annahme ist gegen die Erfahrung, welche uns lehrt, daß wir Einwirkungsacte, daß wir das Wirken der Kräfte wahrnehmen, sie ist auch gegen das Denken, denn es ist undenkbar, daß das der Gegenstand des Wahrnehmens sei, was erst infolge des Wahrnehmens entsteht.

Auch die Identitätsphilosophie, die consequenteste Fortbildung und Vollendung des idealistischen Princips, geht von der Annahme aus, daß die Erscheinungen das sinnlich Wahrnehmbare seien; auch sie unterscheidet nicht das Wahrgenommene von der Wahrnehmung, die Sache von der Vorstellung, und meint, die letztere sei das, was wir wahrnehmen; sie verwechselt die vorgestellte Sache mit der wirklichen, unsern subjectiven Gemüthszustand mit dem objectiven Thatbestand. Die Sache ist wol Vorstellung (indem wir sie vorstellen), aber die Vorstellung ist nicht die Sache, ist nicht das Wirkliche. Die vorgestellte und die wirkliche Sache sind nicht identisch. Man beachtet nur die Empfindung, nicht die einwirkenden Kräfte, und meint nun, wir nehmen die durch sie bewirkte Empfindung wahr. Man denkt nur an den subjectiven Gemüthszustand, nicht an die objectiven Ursachen desselben, und verwechselt sie daher miteinander. Hieraus entsteht die Ansicht, daß wir, indem wir die Vorstellung bilden, auch das Wahrgenommene, die wirkliche Sache, erzeugen. Da aber das Wahrgenommene das ist, was uns zur Bildung der Vorstellungen

nöthigt, da wir ohne dasselbe keine Vorstellungen bilden können, so ist es nicht möglich, dasselbe durch das Vorstellen zu erzeugen. Die Sache (das wirkliche Ding) nöthigt uns, sie gerade so und nicht anders vorzustellen. Bevor sie uns nöthigt, haben wir keine Vorstellung, keinen Begriff von ihr. Nicht die vorgestellte Sache bestimmt unsern Begriff, denn wir können die Sache erst vorstellen, nachdem sie uns dazu bestimmt hat; die Vorstellung bilden wir, das Nöthigende empfinden wir. Sowol diese Ansicht als die, daß der Erscheinungswelt unwahrnehmbare Ursachen zu Grunde liegen, ruht auf der Voraussetzung, daß die materielle Welt das sinnlich Wahrnehmbare sei, und da diese falsch ist, so müssen auch die beiden auf ihr ruhenden Ansichten irrig sein.

Ich kann mir wol eine Vorstellung von dem Nöthigenden, von dem Empfundenen machen, aber dieses vorgestellte Empfundene, dieses von mir producirte Object, dieser eingebildete Gegenstand ist etwas anderes als das wirklich Empfundene, als das mir wirklich gegenüberstehende Object, obwol das Wort für beide das gleiche ist. Es ist offenbar, man belegt das, was wir wahrnehmen, das, was durch sein Einwirken auf uns die Vorstellung veranlaßt, mit dem Namen der dadurch bewirkten Vorstellung und glaubt nun, diese sei das Wirkende. Wenn man sagt: „roth“ werde von uns wahrgenommen, so bezeichnet man das Wahrgenommene, das die Vorstellung „roth“ Bewirkende, mit dem Namen der hierdurch entstandenen Vorstellung „roth“ und meint nun, wir nähmen wirklich „roth“ wahr. Man macht sich, wie gesagt, den Unterschied zwischen dem Wahrgenommenen und der Vorstellung nicht klar.

Und weil wir infolge des Empfindens die Vorstellung sogleich und unbewußt erzeugen, so erklärt es sich, warum wir das Unterscheiden versäumen und zu dieser Täuschung gelangen.

Auch das Empfinden oder Wahrnehmen kann eine Vorstellung oder ein Product des Denkens genannt werden, insofern ich mir vorstelle, daß ich empfinde oder wahrnehme; aber dieses vorgestellte Empfinden ist ebenso verschieden von dem wirklichen Em-

pfinden wie die Vorstellung des Empfundenen von dem wirklich Empfundenen. Auch hier wird der gleiche Ausdruck für beides gebraucht und die Vorstellung des Empfindens mit dem wirklichen Empfinden verwechselt.

Ohne ein wirklich stattgehabtes Empfinden hätten wir keine Vorstellung von Empfinden, ohne ein wirklich Empfundenes keine Vorstellung von Empfundenem; ohne diese beiden Factoren wäre es unbegreiflich, wie wir zu Empfindungen und noch dazu zu einer so großen und wechselnden Mannichfaltigkeit derselben kommen.

Das Vorhandensein von Ursachen, welche uns zur Bildung der Vorstellungen veranlassen, ist gewiß. Wir werden genöthigt, diese oder jene Vorstellung zu bilden und sie mit andern in gewisser, dieser oder jener, Weise, zu verbinden; wie z. B. wenn ich sage: „Der Stein ist schwer", so thue ich dies, weil ich mich genöthigt fühle, die Vorstellung „Stein" und die Vorstellung „schwer" erstlich zu bilden und dann sie miteinander zu verknüpfen. Wir müssen dieses Nöthigen *spüren*, *empfinden*, sonst ginge es spurlos an uns vorüber, sonst hätten wir keine Veranlassung, irgendeine Vorstellung zu bilden und sie mit andern in Verbindung zu setzen. Dieses Nöthigen ist es, was wir empfinden. Daß ein Nöthigen, ein Anstoßgeben, ein Einwirken stattfindet, wird wol anerkannt, aber man brachte sich bisher nicht zum klaren Bewußtsein, daß wir dasselbe auch *wahrnehmen* müssen, wenn es einen Erfolg haben soll.

Wir könnten gar nicht von einem Genöthigtwerden sprechen, wenn wir es nicht *erführen*. Und nur weil man dies nicht erkannte, hat man die Ursachen der Erscheinungen für unbekannt und unkennbar erklärt. Sie sind nicht unbekannt, denn sie afficiren uns und wir empfinden dieses Afficiren, sie umgeben uns von allen Seiten, wir sind mitten unter ihnen, wir begegnen ihnen bei jedem Schritte, sie sind nicht außerhalb unserer Erfahrung, sondern die eigentlichen, die wahren Gegenstände derselben.

Die Erfahrung besteht also darin, daß wir nöthigende Kräfte gewahr werden im Gegensatze zu dem landläufigen Begriffe von

Erfahrung, wonach wir Erscheinungen, Körper (unsere Vorstellungen) wahrnehmen sollen.

Die Erfahrung im herkömmlichen Sinne ist eine Täuschung ganz gleich derjenigen, in welcher ein auf einem Flusse Dahinfahrender befangen ist, wenn er zu sehen meint, daß die am Ufer befindlichen Bäume 2c. sich bewegen, oder in welcher sich die Erdbewohner befinden, wenn sie wahrzunehmen meinen, die Sonne bewege sich. Die Bewegung der Bäume und der Sonne ist unsere Vorstellung und wir glauben diese Vorstellung sinnlich wahrzunehmen. In Wahrheit aber nimmt weder der auf dem Schiffe Fahrende eine Bewegung der Bäume 2c. wahr, noch der Erdbewohner eine Bewegung der Sonne. Beide können diese Bewegungen nicht wahrnehmen, weil sie gar nicht stattfinden. Sie urtheilen, daß sie dieselben wahrnehmen, aber ihr Urtheil ist falsch. So urtheilt man in allen Fällen. Die Sinne werden afficirt, man wird diese Affection gewahr, bildet nun die Vorstellung z. B. eines Stückes süßen, schweren, weißen Zuckers und meint nun, man nehme den Zucker als einen außer uns bestehenden Gegenstand wahr. Wie man meint, wir nehmen die Bewegung der Bäume am Ufer wahr, so meint man auch, wir nehmen die Süßigkeit, die Schwere, die weiße Farbe des Zuckers wahr; aber diese sind ebenso wenig vorhanden als die Bewegung der Bäume, können daher ebenso wenig wie diese wahrgenommen werden. Dies gilt natürlich von allen Erscheinungen. Es ist klar: eine Erfahrung, welche in dem Wahrnehmen von Erscheinungen bestehen soll, kann es nicht geben.

Da diese unmögliche Erfahrung aber die bisher allgemein für wahr gehaltene ist, so muß man sie streng unterscheiden von der Erfahrung, von welcher hier die Rede ist. Ohne diese Unterscheidung ist wahre Erkenntniß unmöglich. Wir wollen die erstere Erscheinungserfahrung, die letztere Wesens- oder Wirklichkeitserfahrung nennen.

Aus der Wirklichkeitserfahrung haben wir nicht blos die sogenannten sinnlichen Vorstellungen, sondern auch die Begriffe und nicht minder die Grundbegriffe, welche man als ursprüngliche, der Erfahrung vorausgehende, Denkacte zu bezeichnen pflegt. Wie sämmtliche Vorstellungen, so bilden wir auch sämmtliche Begriffe infolge des Erfahrens bestimmter Antriebe oder Nöthigungen; wir machen sie nicht nach Belieben oder Willkür; es steht uns nicht frei, sie so oder anders zu bilden. Es besteht nur der Unterschied zwischen den sogenannten sinnlichen Vorstellungen (oder den Erscheinungsdingen) und den Begriffen, daß wir die erstern bilden, indem die Nöthigungen von außen auf unsere Sinnesorgane ausgeübt und durch Vermittelung dieser von uns empfunden werden — dagegen die Begriffe, indem die Nöthigungen innerhalb unsers Centralnervensystems stattfinden und ohne Vermittelung der Sinne empfunden werden (worüber später das Nähere).

Den Begriff der Nothwendigkeit, den Begriff, daß etwas so sein muß und nicht anders sein kann, bilden wir nur aus dem Grunde, weil wir durch unbeweisliche Kräfte genöthigt werden, eine Sache oder einen Vorgang so vorzustellen, und gehindert werden, sie anders vorzustellen. Wie kann man leugnen, daß der Begriff der Nothwendigkeit aus der Erfahrung stammt, da wir doch thatsächlich eine unüberwindliche Macht empfinden, die uns zwingt, diesen Begriff zu bilden*), und der wir auch folgen, insofern es uns daran liegt, richtig zu denken? Kann man nicht leugnen, daß man ein solches Nöthigen spürt, fühlt, empfindet,

*) Man erklärt die Nothwendigkeit als den Gegensatz von Freiheit und den menschlichen Willen als unfrei, weil wir der Nothwendigkeit unterworfen sein sollen. Wir sprechen von Nothwendigkeit im Denken, wenn es unmöglich ist, eine andere Vorstellung als gerade diese zu bilden, wenn wir auch wollten. Wir sprechen von Nothwendigkeit im Handeln, wenn es unmöglich ist, anders zu handeln, wenn wir auch wollten. Ich kann mir keinen viereckigen Kreis denken, ich kann die Sterne nicht vom Himmel reißen, wenn ich auch wollte, daher sollen wir unfrei sein. Hiernach müßte aber die Freiheit darin bestehen, daß wir das Unmögliche können, und eine solche Freiheit ist selbst unmöglich (siehe Abschnitt 13).

so muß man zugestehen, daß jener Begriff uns durch die Erfahrung aufgenöthigt wird, daß wir ihn also nicht vor aller Erfahrung haben. Wir haben ihn wol vor der Erscheinungserfahrung, nicht aber vor der Wirklichkeitserfahrung.

Ich muß a = a und kann unmöglich a = Nicht a zu gleicher Zeit setzen. Eine allmächtige Kraft zwingt mich, das erstere, und hindert mich, das letztere zu thun. Ich fühle dieses Nöthigen und dieses Hindern; ich kann ihm nicht widerstehen, mein Wille und meine Kraft sind ohnmächtig gegen dasselbe, insofern ich wirklich und aufrichtig nach Erkenntniß strebe. Dieses Empfinden von Nöthigendem ist Erfahrung, und diese ist es, welche uns veranlaßt, die Sätze der Identität und des Widerspruchs zu bilden, sei es die Erfahrung, welche wir im Leben, in der Wechselwirkung mit andern, oder die Erfahrung, welche wir in unserm Kopfe, in der Wechselwirkung mit unserm Nervensysteme haben.

Auch zu dem Begriffe der Causalität kommen wir nicht durch das Denken. Ich kann z. B. von dem Feuer die deutlichste Vorstellung, die genaueste Einsicht in alle seine Merkmale haben, wenn ich nichts weiter habe als diese Vorstellung, so weiß ich nie, welche Wirkung das Feuer auf Holz oder andere Dinge ausübt, welche Kraft das Feuer ist oder hat. Es ist durch Vernunfteinsicht nicht zu finden, daß eine Erscheinung die Ursache einer andern sei oder daß sie die Kraft habe, eine andere zu bewirken; es ist unbegreiflich, daß und wie eine Erscheinung b auf die Erscheinung a nothwendig folge; es gibt von der Ursache a auf die Wirkung b keinen logischen Schluß. Man kann also nicht sagen, daß der Begriff der Causalität in der Beschaffenheit unsers Denkvermögens seinen Grund habe. Wir haben denselben ebenso wenig aus der Wahrnehmung der Erscheinungen, wir sehen den Blitz und hören den Donner, aber den Zusammenhang beider Erscheinungen sehen und hören wir nicht; wir erfahren hiernach nur die Wirkung, nicht das Wirken, nicht die Ursache oder die Kraft. So hat Hume vollkommen recht, daß die Kraft weder durch den Verstand noch durch die Erfahrung erkennbar ist; die Causalität ist voll-

kommen unbegreiflich, wenn man die Erscheinungen für das sinnlich Wahrnehmbare hält. — Sie ist aber vollkommen begreiflich, wenn man erkannt hat, daß wir die Kraft, daß wir die wirkenden Ursachen selbst wahrnehmen. Wir bilden den Causalitätsbegriff, weil wir das Causale, die Kraft, sinnlich wahrnehmen, weil wir ihr Wirken empfinden.

Weil man sich nicht zum Bewußtsein brachte, daß wir die wirkende Kraft, (immer und überall) wahrnehmen, konnte man den Causalitätsbegriff nicht ableiten, nicht erklären, daher setzte man ihn als einen ursprünglichen, in der Verfassung der Vernunft begründeten Begriff voraus und glaubte nun durch Anwendung desselben auf die Zeitfolge der Erscheinungen eine nothwendige Verknüpfung derselben hergestellt zu haben.

So sind alle Grundbegriffe aus der Wirklichkeitserfahrung abzuleiten. Das Denken bildet sowol die sämmtlichen sinnlichen Vorstellungen als sämmtliche Begriffe auf Grund des wirklichen Erfahrens.

2.

Die wirkliche Kraft und der Kraftbegriff.

Was uns nöthigt, ist Wirksames, ist Kraft. Die Kraft wirkt, sie äußert sich, sie offenbart sich, macht sich wahrnehmbar. Sie ist nur, indem sie sich äußert. Es liegt im Wesen, in der Natur der Kraft, daß sie sich offenbart. Indem wir die sich offenbarende Kraft wahrnehmen, bilden wir die Vorstellung der Kraft. Man kann wohl sagen, die Kraft ist Vorstellung, aber damit ist nicht gesagt, daß die Vorstellung Kraft ist. Die Kraft erzeugt die Vorstellung, den Begriff, indem sie sich äußert und daher wahrgenommen wird. Der Begriff ist nicht eine Aeußerung der Kraft, sondern ein Product, welches entsteht, indem die sich äußernde Kraft wahrgenommen wird. Die nöthigenden Kräfte sind die objectiven Bedingungen aller Erscheinungen und Begriffe. Sie sind das Bedingende, diese das durch sie Bedingte; sie sind das Bewirkende, diese das Bewirkte.

„Die wahre Kraft ist nicht die einfache Möglichkeit; Trieb und Handlung ist stets mit ihr gesetzt." Denn „die Handlung ist nichts weiter als die Ausübung der Kraft". Leibnitz hat gewiß recht, wenn er die Kraft als das Wesentliche, als das für sich Bestehende, Substantielle erklärt.

Was Wirken ist, lernen wir durch keine logische Vergleichung, durch keine Begriffsanalyse 2c. kennen, wir müssen es empfinden, erfahren. Wir lernen es nicht durch das Denken, sondern nur

durch Wahrnehmen, durch Anschauen und Empfinden kennen und nur das Wirkende wird empfunden, ist wahrnehmbar. Man unterscheidet jedoch zwischen der Vorstellung der wirkenden Kraft und der die Vorstellung bewirkenden Kraft ebenso wenig als zwischen der Erscheinung und dem sinnlich Wahrgenommenen. Wie dem Wahrgenommenen, so gibt man auch dem Wirkenden den Namen der Vorstellung, welche durch dasselbe bewirkt wird, und hält nun die Vorstellung für das Wirkende.

Und der Grund, warum wir die Vorstellung und die sie bewirkenden Kräfte mit gleichen Namen belegen, liegt darin, weil wir nur unsere Vorstellungen in Worte fassen, beschreiben, definiren und Andern mittheilen können, nicht aber das, was wir empfinden und schauen. „Was man fühlt, man kann's nicht sagen, Worte bleiben Worte nur!" (Prinz Adalbert von Baiern). Das, was auf uns wirkt, muß jeder selbst empfinden, und wer es nicht empfunden oder wahrgenommen hätte, dem könnte man durch keinerlei Worte eine Vorstellung oder einen Begriff davon beibringen. Wir kommen auf keine andere Weise als durch das Wahrnehmen zur Kenntniß von dem Vorhandensein eines Wirkenden, und ein Anderer versteht unsere Worte von Wirken, Bewegen, Wahrnehmen, Empfinden nur dann, wenn er selbst diejenigen Einwirkungen erfahren hat, welche wir erfahren haben.

Kraft ist die allgemeine Vorstellung oder der Begriff des Wirkens, wobei man von jeder bestimmten Form des Wirkens absieht. Sprechen wir dagegen von Festigkeit, Wärme, Licht 2c. 2c., so wollen wir andern mittheilen, daß wir diese oder jene bestimmte Form des Wirkens erfahren haben. Sprechen wir von Kraft im Allgemeinen, so wollen wir wol auch Andern mittheilen, daß wir verschiedene Einwirkungsacte erfahren haben, aber wir wollen damit zugleich auch sagen, daß wir von jeder bestimmten Form des Wirkens abstrahiren.

Es wurde im vorhergehenden Abschnitt erwähnt, daß die Ableitung einer Vorstellung aus dem Wahrnehmen derselben (resp. einer Erscheinung) eine nichtssagende ist. Es ist von Interesse

zu sehen, wie wir zu dieser Ableitung kommen. Indem man nämlich sagt: wir haben die Vorstellung z. B. der Farbe, weil wir Farbiges wahrnehmen, setzt man voraus, daß dieses Farbige auf unser Auge wirke, daß es also Kraft habe. Dies thun wir bei allen Erscheinungen, wir legen denselben insgesammt Kräfte bei und halten sie infolge dessen für wahrnehmbar. Man kommt also zu der Ableitung der Vorstellung aus dem Wahrnehmen der Vorstellung, weil man glaubt, die Vorstellung, resp. die Erscheinung habe die Kraft, auf unsere Sinne zu wirken. Der Irrthum besteht darin, daß man die Kraft, durch deren Wahrnehmen wir die Vorstellung bilden, mit der Vorstellung, die doch erst infolge des Wahrnehmens der Kraft entsteht, zugleich setzen. Das Wahrnehmen der wirkenden Kraft geht aber dem Bilden der Vorstellung voraus und bedingt sie; indem wir das Wirken wahrnehmen, haben wir noch nicht die Vorstellung, daher kann man die Kraft mit der Vorstellung oder der Erscheinung nicht zugleich setzen und sagen, die Erscheinung habe die Kraft zu wirken. Die Ableitung der Vorstellung aus dem Wahrnehmen der Vorstellung ist unmöglich, weil die Vorstellungen nicht wirkende Kräfte, mithin nicht wahrnehmbar sind, indem sie erst infolge des Wahrnehmens entstehen; dagegen die Ableitung der Vorstellungen aus dem Wahrnehmen der Kraft ist möglich, weil die Kraft das Wahrnehmbare und die objective Bedingung der Vorstellung ist.

Die Worte, mit denen wir unsere Vorstellungen bezeichnen, haben immer eine doppelte Bedeutung: die der Vorstellung und die des Wirkens. Das Wort „Kraft" bedeutet sowol die Vorstellung Kraft als die wirkende Kraft. Aber es muß der Begriff „Kraft" von der wirkenden Kraft eben so unterschieden werden wie die Vorstellungen Farbe, Wärme, Festigkeit rc. rc. von den verschiedenen wirkenden Kräften, in deren Folge wir sie bilden. Unterscheidet man dies nicht, so kann man darüber, woher wir den Kraftbegriff erhalten, so wenig eine Auskunft geben als darüber, woher wir die Vorstellungen überhaupt haben, und will man diesen Begriff als einen durch innere Wahrnehmung

gegebenen erklären, so ist dies ebenso nichtssagend, als wenn man die Farbe von dem sinnlichen Wahrnehmen der Farbe ableiten wollte.

Habe ich meine Vorstellungen aus dem Wahrnehmen der Erscheinungen, resp. Vorstellungen, so muß ich auch z. B. den vor mir stehenden gelehrten Freund sowie seine Gelehrtheit für meine Vorstellung halten, und wenn ich nun sage: ich gelange zu den Vorstellungen seiner Freundlichkeit und Gelehrsamkeit dadurch, daß ich diese Vorstellungen wahrnehme, so erkläre ich die Vorstellungen der Freundlichkeit und Gelehrtheit aus den Vorstellungen der Freundlichkeit und Gelehrtheit, so erkläre ich A durch A. Wenn aber der Freund eine wirkende und von mir wahrgenommene Kraft ist, dann habe ich die Vorstellung von ihm aus meinem Wahrnehmen seiner wirkenden Kraft. Indem mir der Freund die Hand drückt und mich über Verschiedenes belehrt, wirkt er auf mich ein, ich empfange diese Einwirkungen vermittels meines Auges, meines Ohres, meiner Hand, und bilde mir infolge hiervon die Vorstellung von ihm als einem freundlich gesinnten und gelehrten Manne; die Freundlichkeit und Gelehrtheit ist in diesem Fall der Ausdruck, den ich sowol auf meine Vorstellung von dem Freunde als auch auf ihn selbst anwende; ich leite die Freundlichkeit und Gelehrtheit von der Freundlichkeit und Gelehrtheit ab, aber die erstere ist eine Vorstellung, die letztere das durch Vermittelung meiner Sinne Wahrgenommene. Diese Ableitung kann nicht angefochten werden, obwol der Ausdruck für die vorgestellte und die wirkliche Freundlichkeit und Gelehrtheit der gleiche ist. Und ebenso wenig kann es angefochten werden, wenn man die Vorstellung des Wirkens aus dem wahrgenommenen Wirken ableitet.

Der Freund und seine Gelehrtheit sind Vorstellungen, aber diese Vorstellungen sind nicht freundlich und gelehrt. Die Kraft ist Vorstellung, aber die Vorstellung ist keine Kraft, denn erst nachdem wir das Wirken der Kraft erfahren haben, bilden wir die Vorstellung der Kraft.

Der Kraftbegriff ist wol die Folge einer Thätigkeit unsers Verstandes, unsers Denkvermögens — nicht aber die wirkliche Kraft. Diese ist vielmehr der objective Grund, warum der Verstand den Kraftbegriff bildet, denn sie ist es, welche ihn nöthigt, diesen Begriff zu bilden, ohne sie hätte unser Denkvermögen keine Veranlassung, denselben zu bilden.

3.

Die Wirkungsformen der Kräfte.

Wie den Begriff der Kraft im Allgemeinen, so haben wir auch die Anschauungen von Raum und Zeit infolge von bestimmten Einwirkungsacten der Kräfte. Wir nehmen die Kräfte stets zugleich mit einem bestimmten Orte, von wo ihr Wirken ausgeht, und mit einem bestimmten Zeitpunkte, wann es beginnt, wahr. Ein Wirken ohne ein Hier und ein Jetzt, ein Wirken, welches nirgends und niemals stattfindet, ist nicht wahrnehmbar. Wie wir die Vorstellung der Kraft bilden infolge des Wahrnehmens der wirkenden Kräfte im Allgemeinen, so bilden wir die Vorstellungen des Hier und Dort, des Früher, Später und Zugleich infolge des Wahrnehmens bestimmter, voneinander unterscheidbarer Wirkungsweisen der Kräfte. Wer ein Hier und Jetzt 2c. des Wirkens niemals wahrgenommen hätte, der hätte keine Vorstellung von Hier und Jetzt 2c., er hätte keine Veranlassung, sie zu bilden; es könnte ihm gar nicht in den Sinn kommen, sie zu bilden, so wenig als dem Blindgeborenen die Vorstellung der Farben. Aber auch hierbei unterscheidet man das wahrgenommene Hier und Jetzt nicht von den durch dieses Wahrnehmen entstandenen Vorstellungen des Hier und Jetzt und meint, wir nehmen diese unsere Vorstellungen wahr. Man gibt auch hier dem Angeschauten den Namen der Anschauung und hält nun die Anschauung für das Angeschaute. Und man thut dies wieder aus dem im vorhergehenden Abschnitt angeführten Grunde, weil wir nur unsere Vorstellungen definiren und Andern

mittheilen können — nicht aber das, was wir empfinden und schauen. Die Worte: Hier, Jetzt, ꝛc. sind die Ausdrücke für die Vorstellungen, die wir gewonnen haben durch das Wahrnehmen von Kräften, welche hier und jetzt auf uns gewirkt haben, und man wendet sie auch auf die verschiedenen Punkte an, von welchen die Kräfte auf uns wirken. Aber die Vorstellungen Hier und Jetzt sind ebenso etwas Anderes als das sinnlich wahrgenommene Hier und Jetzt, wie die Farbe (oder die Wärme ꝛc.) etwas Anderes ist als die wirkenden Kräfte, die uns zu diesen Vorstellungen veranlassen.

Jede Kraft wirkt an einem bestimmten Orte, aber sie ist nicht auf ihn beschränkt. Wäre sie dies, so könnte sie von uns, da wir uns an andern Orten befinden, nicht wahrgenommen werden, und wir wüßten nichts von Kraft. Wir sehen die Kraft nicht blos an dem Orte hier wirken, sie wirkt zugleich auch an andern Orten. Die magnetische Kraft hat ihren Sitz nicht in dem Stahl allein, sie ist auch in gewissen Entfernungen vorhanden. Die Gravitation ist nicht blos an den Himmelskörpern, sondern auch zwischen ihnen thätig, sie könnte nicht thätig sein, wenn eine Leere vorhanden wäre. Die Sonne wirkt nicht blos dort, wo wir sie als leuchtendes Gestirn wahrnehmen, sondern auch auf der Erde; und ihre Kräfte sind auch in jedem Punkte der Entfernung zwischen ihr und der Erde gegenwärtig und wirksam. (Dies zeigt sich schon, wenn man einen Gegenstand zwischen sie und die Erde bringt, denn er wird mindestens beleuchtet und erwärmt.) Die Cohäsion, die chemischen Verbindungen ꝛc. könnten nicht stattfinden, wenn zwischen den Moleculen eine Leere wäre. Die Kraft jedes Moleculs reicht ohne Unterbrechung bis zu den andern Moleculen und nur ihre Intensität ist verschieden nach der Größe der Entfernung. Es gäbe keinen Zusammenhang und keine Wechselwirkung, wenn die Kräfte auf einzelne Punkte beschränkt wären und der Zwischenraum leer wäre.

Nennt man nun die Gesammtheit der Orte, in welchen die von einem bestimmten Punkte aus wirkenden Kräfte gegenwärtig sind, Raum, so muß man sagen, daß der Raum die wesentliche und unabtrennbare Form der Kraft bildet. Wenn die Kraft an vielen Orten wirkt, so muß sie sich auch an diesen Orten befinden, denn wäre sie nicht dort, so könnte sie nicht dort wirken. Die gewöhnliche Ansicht dagegen ist, daß zwischen den Körpern sich ein Raum als etwas selbständig Vorhandenes befinde, und daß die Kraft von dem einen Orte auf den andern hinüberspringe, ohne in dem Zwischenraume gegenwärtig zu sein. Thatsächlich finden wir keinen solchen Raum, keine Leere, es befindet sich zwischen den verschiedenen Orten nichts von den Kräften Verschiedenes, keine zweite Existenz außer den Kräften, wir nehmen keinen Raum wahr, sondern überall nur die Kräfte. Was zwischen ihren Ausgangspunkten sich befindet, ist nichts anderes als die Kraft selbst. Der Raum (und die Zeit) übt keinerlei Wirkung auf unsere Sinne aus, wir sehen, hören, riechen, schmecken, tasten keinen Raum (und keine Zeit). Wir empfinden nur etwas, das uns nöthigt, die Vorstellungen des Hier und des Jetzt 2c. zu bilden, wir nehmen nur in bestimmten Formen wirkende Kräfte wahr.

Der Raum ist eine Vorstellung, die wir bilden, weil wir wahrnehmen, daß die Kräfte von verschiedenen Orten auf uns und auf andere Dinge wirken, und nun hypostasiren wir diese Vorstellung und machen aus ihr ein objectiv bestehendes Etwas, wie wir die übrigen Vorstellungen z. B. der Farbe auch als etwas objectiv Bestehendes betrachten. (Das Aehnliche gilt von der Zeit.)

Weil man auch hier die Vorstellung nicht von dem wirklich Wahrgenommenen unterscheidet, daher kommt es, daß man die Vorstellungen von Raum und Zeit ebenso wenig erklären oder ableiten kann wie alle übrigen Vorstellungen. Denn auf die Frage, woher wir sie haben, müßte man antworten, wir haben sie aus dem Wahrnehmen von Raum und Zeit, und diese Ableitung ist ebenso nichtssagend und ebenso unmöglich als die Ableitung der Farbe

von der Wahrnehmung der Farbe, weil die Voraussetzung falsch ist, daß wir Vorstellungen, daß wir Raum und Zeit wahrnehmen.

Versteht man dagegen unter Raum und Zeit die beiden Grundformen der wirkenden Kräfte, so leuchtet von selbst ein, woher wir die Vorstellungen derselben haben: wir bilden sie wie alle übrigen Vorstellungen, wie Licht, Farbe ꝛc, wenn wir gewisse örtlich und zeitlich verschiedene Einwirkungen erfahren.

Und daß wir von den Vorstellungen des Raumes und der Zeit nie loskommen, daß sie uns stets und überall begleiten, während die Vorstellungen von Licht, Schall ꝛc nicht immer und nicht überall auftreten, hat seinen Grund darin, daß alle Vorstellungen ohne Ausnahme stets durch irgendwelche örtlich und zeitlich stattfindende Wirkungsacte hervorgebracht werden, daß es keine Vorstellung gibt, die nicht durch irgendwie formell bestimmte Acte bewirkt würde, dagegen die Vorstellungen von Licht, Schall ꝛc. nur durch ganz bestimmte, diese und keine andern Formen, die nicht überall stattfinden. Raum und Zeit sind nicht Beschaffenheiten oder Eigenschaften der Erscheinungsdinge, auch nicht der sogenannten Dinge an sich, denn beide sind lediglich unsere Vorstellungen, daher auch die ihnen beigelegten Eigenschaften des Raumes und der Zeit. Aber sie sind Formen, objective Beschaffenheiten der objectiv bestehenden Kräfte.

Wenn der Freund mir die Hand drückt und mich belehrt, so geschieht dies stets von einem bestimmten Orte aus und zu einem bestimmten Zeitpunkte. Ist der Freund, sein Händedruck, seine Belehrung meine Vorstellung, so ist auch Ort und Zeit, wo und wann er zugegen ist und auf mich einwirkt, meine Vorstellung, und ich kann auf die Frage, woher ich weiß, daß derselbe an diesem Orte und zu diesem Zeitpunkte mit mir gesprochen hat, nur die Antwort geben: weil ich die Vorstellung habe, ihn an diesem Orte und zu dieser Zeit mit mir sprechend wahrgenommen zu haben; ich kann die Vorstellungen des Ortes und der Zeit nur aus der Wahrnehmung dieser Vorstellungen, d. h. ich kann sie nicht ableiten, ich kann keine Auskunft darüber geben, woher ich

die Vorstellung habe, daß ein Freund an diesem Orte und zu diesem Zeitpunkte mit mir gesprochen hat. — Ist dagegen der Freund eine wirkende Kraft, und sind der Ort und die Zeit die Formen seines Einwirkens auf mich, so ist klar, daß ich jene Vorstellung aus dem Wahrnehmen dieser örtlich und zeitlich wirkenden Kraft habe.

Also: wenn ich die Vorstellung des Ortes und des Zeitpunktes von dem wahrgenommenen Ort= und Zeitpunkte der wirkenden Kraft unterscheide, so kann ich diese Vorstellung ableiten; wenn ich dagegen die Vorstellung des Ortes und des Zeitpunktes für den wahrgenommenen Ort und Zeitpunkt halte, so kann ich nicht nur keine Auskunft über die Entstehung der Vorstellung des Hier und Jetzt geben, sondern muß auch den Freund, seine Anwesenheit und seine Handlungen für meine Vorstellungen erklären — ich muß dann überhaupt Alles für Vorstellung erklären, ich hätte sonach von nichts anderem eine Kenntniß, ich könnte von nichts anderem reden als von Vorstellungen. Aber wie wäre das möglich?

Alles Wissen beruht auf dem Unterscheiden; ich weiß, daß es Licht gibt nur deswegen, weil ich von Finsterniß Kenntniß habe; ich weiß, daß ich lebe, nämlich daß ich Bewußtsein habe, nur weil es einen Tod, einen unbewußten Zustand gibt; wer nichts vom Tode weiß, weiß auch nichts vom Leben, wer nichts von Finsterniß weiß, weiß nichts vom Lichte 2c. Wenn es also nur Licht, nur Bewußtsein gäbe, so wüßten wir nichts von Licht, nichts von Bewußtsein — und so wüßten wir auch nichts von Vorstellungen, wenn es nur Vorstellungen gäbe, wenn Alles Vorstellung wäre.

Wäre es also wahr, daß Alles Vorstellung ist, so könnten wir dies gar nicht wissen. Hier zeigt sich die Unmöglichkeit des Subjectivismus: wäre er eine Wahrheit, so könnte es keine Subjectivisten geben.

Wir kommen zu der Kenntniß, daß es Vorstellungen gibt, nur weil wir Kenntniß von dem haben, was nicht Vorstellung ist; und nur weil wir uns diese Kenntniß nicht zum klaren Bewußt=

sein bringen, darum gibt es Subjectivisten. Das Nichtunterscheiden von Wahrnehmung und Wahrgenommenem, diese Verworrenheit des Denkens ist der Grund des Subjectivismus.

Der gelehrte Freund ist nicht meine Vorstellung, sondern die objective räumlich und zeitlich bestimmte Ursache derselben, und indem ich das Wirken derselben empfinde, bilde ich die Erscheinung, die Vorstellung des Freundes.

Nach der (gewöhnlichen) dualistischen Auffassung nehme ich die in Raum und Zeit gegebene Erscheinung des Freundes sinnlich wahr und schließe von ihr auf eine unbekannte übersinnliche Ursache, auf ein Wesen außer Raum und Zeit. Hiernach ist der Freund die sinnlich wahrgenommene Erscheinung, hinter welcher das unsichtbare Wesen verborgen ist; ich habe die Vorstellung des Freundes erhalten durch eine geheime Ursache. Hier wird außer der Vorstellung noch ein Ding an sich angenommen.

Dagegen ist zu sagen: Wenn ich von rückwärts einen Schlag erhalte und den Thäter nicht erspähen kann, so werde ich nicht sagen, ein übersinnliches Wesen, das Ding an sich habe mich geschlagen, habe mir die Schmerzempfindung verursacht — und so ist auch meine Vorstellung des Freundes nicht durch ein unerkennbares Wesen, durch einen unsichtbaren Geist in mir verursacht worden, sondern durch eine hier und jetzt gegenwärtige Kraft.

4.

Gegen die Apriorität von Raum und Zeit.

Die kritische Philosophie hat zu ihrer Grundlage die transscendentale Lehre von Raum und Zeit und diese ruht auf der Voraussetzung, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit wahrnehmbar, anschaubar sind, daher kann sie über den Ursprung dieser Vorstellungen keine Auskunft geben und erklärt sie für ursprüngliche Anschauungen, für solche, die unsere Vernunft nicht irgendwoher empfängt, sondern durch sich selbst hat, die sie selbst macht.

Daß wir die Anschauungen von Raum und Zeit selbst bilden, ist wol richtig, aber wir kommen zum Bilden nur, wenn wir dazu veranlaßt werden. Unser Anschauungsvermögen ist nicht das, was uns nöthigt, es ist das, was genöthigt wird, so und nicht anders zu schauen; wir erfahren die Nöthigung und durch diese werden wir bestimmt, die Vorstellungen des räumlichen und zeitlichen Wirkens, gerade diese und keine andern zu bilden. Ohne diese bestimmende Kraft ist es unbegreiflich, wie wir zu der großen Verschiedenheit von Raum- und Zeitanschauungen gelangen.

Wenn nichts vorhanden ist, was mich zu der Production des Raumes und der Raumformen veranlaßt, woher kommt es dann, daß wir das eine groß, das andere klein, das eine hier, das andere dort vorstellen? Warum denkt man sich nicht alles gleich groß und gleich geformt, wenn doch nichts vorhanden ist, was

diese oder jene Form, diese oder jene Größe bestimmt, warum denkt man sich das Licht und den Ton, die Liebe und den Haß nicht als kubische oder kugelförmige Körper, wenn doch in ihnen zur Raumbestimmung so wenig und so viel Anlaß ist wie in allen übrigen Dingen, die ich ausgedehnt vorstelle? Oder was veranlaßt mich, den Erdumlauf lang und die Bewegung des Secundenpendels kurz zu denken, was, den Tod des Moses ins graue Alterthum und den Pius' IX. in die jüngste Zeit zu setzen? Welche eigensinnige Manie meines Geistes setzt das eine groß, das andere klein, das eine früher, das andere später? (Vergl. Dr. Bolliger, „Das Problem der Causalität".)

Wäre die Zeit nur eine subjective Anschauungsform, nur eine Art, wie wir die Dinge vorstellen, so wäre, wie Kirchmann („Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft", 15. Heft, 1879) sagt, meine Kleinheit als Kind und meine Größe als Mann, so wäre der Aufgang und der Untergang der Sonne, so wäre das Sein des Auswanderers in Europa und Amerika nicht in Wirklichkeit verschieden, so wären diese widersprechenden Bestimmungen zugleich vorhanden und das Gesetz des Widerspruchs aufgehoben.

Zur Bekräftigung dessen, daß Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung entnommen, sondern reine Anschauungen sind, wird angeführt, daß die Mathematik als Wissenschaft unmöglich wäre, wenn Raum und Zeit etwas anderes wären als reine Anschauungen. Die Mathematik ist die Wissenschaft der Größen; Größen sind Figuren und Zahlen, die Figur ist Raumgröße, die Zahl Zeitgröße.*) Wo finden sich mathematische Größen als solche in der Erfahrung? wo findet sich in derselben der mathematische Punkt und blos dieser, das Ausdehnungslose im Raum, das Element der Ausdehnung? Wo ist Linie, Fläche, Körper, blos als mathematische Größe? Wo die Zahl als solche?

Diese Fragen werden erhoben unter der Voraussetzung, daß die materiellen Dinge die Objecte unserer Erfahrung seien. In

*) Vergl.: Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre von Kuno Fischer.

dieser Erfahrung gibt es allerdings nur Kugeln von Holz oder Eisen, oder Prismen von Glas oder Summen von Aepfeln ꝛc. Aber Holz, Eisen, Glas ꝛc. sind keine wahren Erfahrungsgegenstände, sondern unsere subjectiven Vorstellungen, die wir für objectiv bestehende Dinge irrthümlich ansehen. In der wahren, wirklichen Erfahrung gibt es keine Körper oder körperliche Größen, sondern nur dynamische ohne jeglichen körperlichen Inhalt. Die Kräfte sind in Bezug auf ihre räumlichen und zeitlichen Formen reine mathematische Größen. Aus dieser Erfahrung stammen unsere Vorstellungen der mathematischen Größen. Die Gewißheit der mathematischen Urtheile ist gegründet entweder auf gar nichts, und dann werden sie nicht erkannt, sondern geglaubt, oder auf Thatsachen der Anschauung — aber nicht auf einer Anschauung der mathematischen Größen, die selbst Anschauungen sind, sondern auf der Anschauung der in mathematischen Formen wirkenden Kräfte, auf der Wirklichkeitserfahrung.

Nur das Wirkliche wirkt auf uns, nur was auf uns wirkt, können wir wahrnehmen, daher nehmen wir stets nur das Wirkliche, das Wahre wahr, nie etwas Unwahres, Scheinbares; daher liegt in der sinnlichen Wahrnehmung die sichere Gewähr für die Wahrheit der mathematischen Anschauungen.

Als weiteres Zeugniß dafür, daß die Mathematik nicht aus der Erfahrung stammt, wird angeführt, daß ihre Sätze in alle Ewigkeit gleiche Gültigkeit haben, was nicht möglich wäre, wenn sie aus der Erfahrung geschöpft wären. Auch hier ist unter Erfahrung diejenige verstanden, welche in der Wahrnehmung der Erscheinungen bestehen soll, und in Bezug auf diese Scheinerfahrung hat jene Berufung freilich vollkommen recht, denn die Erscheinungen sind sämmtlich veränderlich. Aber in der wirklichen Erfahrung haben wir keine veränderlichen Dinge. (Vgl. Abschnitt 6). Der Satz $2 \times 2 = 4$ ist in alle Ewigkeit wahr, weil es in alle Ewigkeit die gleichen Wesen sind, welche dieses Verhältniß bilden. Sie müssen stets die Zahl 4 bilden, weil sie nie mehr oder weniger und nie andere werden. Unveränder-

liche Wesen bilden jedesmal, wenn die gleichen oder ähnlichen Verhältnisse eintreten, auch die gleichen oder ähnlichen Erscheinungen. Könnten sie ihre eigene Natur ändern oder könnten sie vergehen und entstehen, so wäre es nicht nur um die mathematischen Erkenntnisse, sondern um alle Erkenntniß überhaupt geschehen.

Hat man bei unveränderlichen Wesen nur einen einzigen Fall beobachtet, so ist man absolut sicher, daß unter gleichen Verhältnissen die gleichen Fälle eintreten werden; bei veränderlichen Erscheinungen dagegen kann man aus der Beobachtung noch so vieler Fälle nicht mit Bestimmtheit vorhersagen, daß ein solcher Fall wieder eintreten werde. Die Beharrlichkeit der wirkenden Wesen ist der Grund der Unabänderlichkeit der mathematischen Sätze. Und aus dem Wahrnehmen dieser beharrlichen Wesen haben wir diese Sätze.

Wenn wir heute die Sonne in voller Pracht aufgehen sehen, warum fällt uns nicht ein, zu behaupten, daß sie täglich so schön aufgehen werde?

Weil das Aufgehen eine Erscheinung, eine durch eine gewisse Form der Wechselwirkung von Kräften bewirkte Vorstellung ist, welche sich stets ändern kann und wirklich ändert. Aber die Kräfte, welche heute den prachtvollen Aufgang bewirkten, sind die gleichen geblieben, sie haben bei einem minder schönen Aufgange nur die Form ihres gegenseitigen Verhaltens geändert und werden den gleichen oder ähnlichen Aufgang bewirken (oder die gleiche Vorstellung in uns veranlassen), wenn sie wieder in die gleiche oder ähnliche Form des Wechselverhältnisses kommen. Wenn es nun diese sich stets gleichbleibenden Kräfte sind, welche den gleichen Aufgang der Sonne unter gleichen Verhältnissen bewirken, so sind sie es auch, welche uns nöthigen, 2 mal 2 gleich 4 zu setzen so oft sie unter gleichen Verhältnissen auf uns wirken, und so oft wir sie in diesen Verhältnissen wahrnehmen. Und die Sicherheit, mit der wir voraussagen, daß 2 mal 2 in alle Ewigkeit gleich 4 sein wird, ist nicht größer oder geringer als die, mit welcher wir vorauswissen, daß die Sonne zu jeder Zeit in derselben Pracht aufgehen wird wie

heute, wenn genau dieselben Verhältnisse der sie bedingenden Factoren eintreten.

Auch die Zeitvorstellungen sind aus der richtig verstandenen Erfahrung entnommen. Im täglichen Leben haben wir unsere Zeit erfüllt mit einer Menge von Vorstellungen. Diese nehmen unsere Zeit ein; jede erfüllt einen Theil derselben, jede hat eine gewisse Dauer, während der sie unsere Aufmerksamkeit festhält; jede bildet also eine Zeitgröße. Nach der Menge der Vorstellungen, die wir während einer gewissen Zeit gehabt haben, richtet sich immer unsere Vorstellung von der Größe der Zeit. Setzen wir den Fall, daß uns eine Menge neuer Vorstellungen erfüllt, die uns alle auf das Lebhafteste interessiren, wie es etwa zu geschehen pflegt auf Reisen, bei dem ersten noch ungewohnten Aufenthalte in großen Städten, im Gespräche mit Menschen, die uns bedeutend sind ꝛc.; wir leben ganz unter den Einwirkungen verschiedener Factoren, wir merken nur auf sie, darum vergeht uns die Zeit schnell. Wenn wir von der Zeit nichts merken, so ist es gewiß, daß wir durch mehrere starke Einwirkungen ungewöhnlich aufgeregt werden. Also sind diese Einwirkungen der Grund, warum wir die Zeit kurz vorstellen; die Art und Weise, die Formen der auf uns einwirkenden Kräfte sind es, welche die Vorstellung der kurzen Zeit in uns bewirken. Nach der Art dieser Einwirkungen richtet sich unsere Vorstellung von der Größe der Zeit, und erführen wir keinerlei Einwirkungen, so hätten wir auch keine Vorstellung von Zeit. Machen wir die entgegengesetzten Erfahrungen, sind die Einwirkungen reizlos, so haben wir Langeweile, wir bilden die Vorstellung einer langen Zeit. Also sind wieder die Einwirkungen, die wir erfahren, der Grund, warum wir die Zeit lang vorstellen. Es geht also unsern Zeitvorstellungen wie allen Vorstellungen ohne Ausnahme die Erfahrung voraus und bedingt sie. (Vergl. im Gegensatze hinzu „Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre", von Kuno Fischer.)

5.

Die Erkenntniß der Vielen aus der Erfahrung.

Die erste nothwendige Bedingung der Erkenntniß ist, daß wir wirkende Kräfte wahrnehmen, die zweite, daß wir die Formen ihres Wirkens unterscheiden. Diese Formen sind verschieden dem Ort und der Zeit nach. Ohne diese Verschiedenheit wäre Alles ein unentwirrbares Chaos. In dem Hier und in dem Jetzt ist jeder Wirkungsact von allen übrigen unterschieden, sodaß eine Verwechselung, eine Confusion unmöglich ist. Ohne Hier und Dort wäre nichts zu unterscheiden; mit dem Hier und dem Dort ist Alles zu unterscheiden.

Das örtlich Unterschiedene ist das einzelne Ding oder das Individuum, daher sind die örtlich verschieden wirkenden Kräfte Individuen, singulare Wesen. Und da sie nicht auf einen Ort beschränkt, sondern auch an den andern Orten gegenwärtig sind, so sind sie Raumgrößen mit örtlich bestimmten und unterscheidbaren Mittelpunkten. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß das Wesen sich nur durch den Ort unterscheidet, denn es behauptet sich als Individuum durch seine eigene Thätigkeit als ein eigenthümliches Selbst. Weil es ein selbständig für sich bestehendes Ganzes ist, darum hat es einen eigenthümlichen Ort, durch welchen es sich von allen andern unterscheidet. Es ist unterschieden nicht in einem Merkmale seines Wesens, sondern in seinem ganzen Wesen. „Außer dem Unterschiede der Zeit und des Ortes gibt es ein innerliches Princip des Unterscheidens. Wenn daher

gleich die Zeit und der Ort, d. h. das Verhältniß nach außen, uns zur Unterscheidung der Dinge verhilft, die wir nicht durch sie selbst unterscheiden, so hören doch deswegen die Dinge nicht auf, in sich selbst unterschieden zu sein.“ Leibnitz.

Gibt es ein Hier und Dort, so gibt es Viele. Indem wir also das Wirken von verschiedenen Orten aus wahrnehmen, nehmen wir viele wirkende Individuen, viele singulare Wesen wahr. Wir kommen also zur Kenntniß der Vielen durch das sinnliche Wahrnehmen. Die Vielen beweisen ihr Dasein durch ihre örtlich verschiedene Wirksamkeit.

Es wurde oben gesagt, daß das örtlich und zeitlich stattfindende Wirken nicht durch das Denken begriffen, sondern nur durch das Anschauen erkannt werden, daß die Unterschiede von Dort und Hier, Rechts und Links, von Jetzt, Früher und Später nicht durch Begriffe deutlich gemacht, nicht definirt werden können. Dies gilt also auch von den vielen individuellen Krafteinheiten. Auch diese können nur durch das Anschauen erkannt werden. Durch das Denken beweisen läßt sich weder, daß es Viele, noch daß es nur Eins, noch daß es überhaupt Etwas gibt. Man kann daher die Existenz der Vielen nicht deswegen bezweifeln, weil sie nicht logisch bewiesen werden kann. Sie ist so unbeweisbar und doch so absolut gewiß wie die mathematischen Axiome, weil sie anschaulich ist. Alle Erkenntniß beruht auf sinnlicher Anschauung und Unterscheidung Die Denkgesetze selbst, der Satz vom Widerspruch und der vom Grunde, bedürfen der Anschauung, um begriffen zu werden. Dem einen Dinge können zwei entgegengesetzte Prädicate nicht zugleich zukommen und die übliche Verknüpfung zweier Begebenheiten als Ursache und Wirkung kann nur begriffen werden als Zeitfolge. Diese Sätze sind nichtssagend ohne die Anschauung der Zeit. Und diese Anschauung haben wir nur aus dem sinnlichen Wahrnehmen der in den Formen des Raumes und der Zeit wirkenden vielen Kraftindividuen.

Wenn nun die erste und oberste Bedingung alles Erkennens die Anschauung der räumlichen und zeitlichen Unterschiede, des

Hier und Dort, des Früher, Später und Zugleich ist, und wenn mit dem Hier und dem Dort die vielen, wirkenden Einheiten anschaulich gegeben sind, so ist klar, daß ohne die Vielen keine Erkenntniß möglich wäre, daß die Vielen die Bedingungen der Erkenntniß sind und daß nur, wenn die Vielheit eine wirkliche ist, die Erkenntniß eine wirkliche sein kann.

6.

Das Verhalten der Vielen zu einander.

Die Wesen verändern die Orte der Ausgangspunkte ihrer Kraft. Wir nehmen in dem Dahinrollen der Weltkörper wie in den verschiedenen Aggregationszuständen und in den chemischen Auflösungen und Verbindungen der sogenannten Stoffe stets nur ein Verändern der Stellungen, der Entfernungen und damit der Wirkungsformen der Wesen wahr. Nur die Formen der Verbindungen ändern sich und infolge hiervon die Vorstellungen, die Gemüthszustände — nicht die Wesen selbst; nirgends und zu keiner Zeit sehen wir, daß ein wirkliches Wesen entsteht oder vergeht oder daß es ein anderes wird. In dieser Beziehung ist schon die empirische Forschung darüber einig, daß die Summe der im Weltall vorhandenen Stoffe und Kräfte stets die gleiche bleibt.*) Wir können unmöglich ein Entstehen aus Nichts und ein Vergehen in Nichts denken, wir fühlen uns genöthigt, das wirklich Seiende als ewig zu denken. Dieses Gefühl stammt aus

*) Die kritische Philosophie beweist in ihrer Art, daß in den Erscheinungen ein Beharrliches sein müsse, weil, wenn nichts Beharrliches in den Erscheinungen wäre, jede objective Zeitbestimmung, darum jede Erfahrung unmöglich wäre. Sollen wir unterscheiden können zwischen Zugleichsein und Zeitfolge, so muß es in den Erscheinungen selbst etwas Beharrliches geben. Wenn es nichts Beharrliches gäbe, so könnte von einem Wechsel keine Rede sein. „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“

der Wirklichkeitserfahrung, diese ist es, welche uns hindert, ein Entstehen und Vergehen zu denken.

Infolge des Wahrnehmens der Aenderungen in den Stellungen und Beziehungen der Wesen ändern wir auch unsere Vorstellungen, die Erscheinungen, und indem man diese veränderten Erscheinungen mit den Wesen verwechselt, kommt man zu der Meinung, daß die Wesen sich verändern; man hält die Erscheinung für das Wahrgenommene und überträgt nun die Veränderlichkeit der Erscheinungen auf die wahrgenommenen Dinge, man glaubt, veränderliche Dinge wahrzunehmen, wie man glaubt, daß wir rothe oder warme Dinge wahrnehmen. In der That ist das, was uns zur Bildung der Vorstellung der Veränderung antreibt, ebenso wenig in seinem Sein veränderlich als das, was uns zur Bildung der Vorstellungen des Rothen oder Warmen antreibt, wirklich roth oder warm ist.

Da die Erscheinungen entstehen und vergehen, also kein selbständiges Sein haben, so sagen wir, sie sind bedingt, abhängig. Unter einem Bedingten verstehen wir etwas, was nicht sein kann ohne ein anderes, was nicht durch eigene Kraft besteht, was Bedingungen seines Seins voraussetzt. Die Erscheinungen sind bedingt, denn sie sind nichts ohne die Wesen, aber sie sind keine bedingte Wesen, sondern bloße Vorstellungen; sie sind nur subjective Gemüthszustände ohne irgendwelche Objectivität oder Realität. Das Sein der Erscheinungen ist nichts anderes als ein von uns vorgestelltes Sein, wir stellen uns nur vor, die Erscheinungen hätten ein gewisses reales Sein. Es gibt keine zwei Arten von real Seiendem, keine bedingten und unbedingten Wesen, gleichsam wie Sklaven und Freie. Die Erscheinung ist kein bedingt Seiendes, kein bedingt Objectives, sie hat gar keine Objectivität, sie ist *blos* subjectiv. Es gibt *nur* Seiendes, und die Erscheinungen sind Gemüthszustände des Seienden. Da man aber gleichwol den Erscheinungen doch eine gewisse Realität zuzuschreiben pflegt, und sie als eine Art von wirklich Seiendem betrachtet, so erhält man zwei Arten von Seiendem, bedingtes

und unbedingtes Seiendes, und geräth so in den Irrthum des Dualismus von zweierlei Wirklichkeiten, von Natur und Geist.

Der Grund dieses Irrthums liegt darin, daß man den Erscheinungen sinnliche Wahrnehmbarkeit beilegt, daß man ihnen Wirksamkeit zuschreibt, d. h., daß man die wirkende Kraft mit dem, was sie bewirkt, daß man den Factor mit seinem Producte vermengt.

Die Erscheinungen sind also keine bedingten Wirklichkeiten und es gibt keine bedingte Wirklichkeit; das Bedingte ist immer Vorstellung, nichts weiter.

Da die Erscheinungen keine wirkende Kraft haben, so können sie nicht aufeinander wirken, so können sie in keine Beziehungen zueinander treten. Aufeinander wirken und Wirkungen voneinander aufnehmen können nur Wesen, nur selbständige Kräfte.

Indem wir das Wirken der Andern wahrnehmen, reagiren wir gegen sie. Wir nehmen also nicht blos wahr, wir sind auch wirkende, bewegende, handelnde Wesen. Soll unser Wirken auf die Andern einen Einfluß haben, so müssen diese ebenso empfänglich für unser Wirken sein wie wir für das ihrige, sie müssen ebenso die sie betreffenden Einwirkungen gewahr werden wie wir die uns betreffenden. Und wenn sie unser Wirken empfinden, so müssen sie überhaupt alles Wirken, also auch das, was sie gegenseitig aufeinander ausüben, empfinden. Demnach empfinden nicht blos wir, sondern auch alle Andern. Somit sind die Wesen sämmtlich bewegende und empfindende. Unter den Wesen sind also nicht blos wir, die zeitweilig mit menschlichem Bewußtsein wahrnehmenden und wirkenden Wesen, zu verstehen, sondern auch die, welche sich gegenwärtig nicht dieses klaren Bewußtseins erfreuen — alle Wesen, sowol die in menschlich organischer als die in unvollkommnerer organischer und die in anorganischer Verbindung befindlichen, denn alle Verbindungen entstehen infolge des Aufeinanderwirkens der Wesen, und dieses könnte nicht stattfinden, wenn die Wesen nicht empfindende wären, wenn sie ihr Wirken nicht gegenseitig gewahr würden. Soll A auf B wirken, so muß B empfänglich sein für das Wirken des A;

nur wenn es das Einwirken des A spürt, gewahr wird, kann es Widerstand leisten. A macht das B nicht empfänglich und widerstandsfähig; das B muß schon ursprünglich empfänglich und widerstandsfähig sein, muß also selbstthätige Kraft haben, dieses sein Vermögen ist nicht abhängig oder bedingt durch A. Und A kann in seinem Wirken nicht von B bedingt sein, weil B erst auf A zurückwirkt, nachdem es von A Einwirkungen erfahren hat. Dieses Wirken und Aufnehmen von Wirkungen sind also ursprüngliche Thätigkeiten der Wesen; und nur ursprünglich selbstthätige Wesen können in Beziehung zueinander treten, können Beziehungen herstellen.

Wirken und Wahrnehmen finden immer zugleich statt. Das Wirken kann nicht stattfinden, wenn nichts vorhanden ist, auf das es gerichtet ist, was es auf- oder wahrnimmt, und Auf- oder Wahrnehmen kann nicht stattfinden, wenn nichts vorhanden ist, was wirkt, was bewegt. Man kann das Bewegen nicht erklären ohne das Wahrnehmen, das Wahrnehmen nicht ohne das Bewegen. Nicht in dem Bewegen allein, sondern auch im Wahrnehmen bestehen alle Naturvorgänge, auch die Vorgänge in unserm Centralnervensystem. Nur darf man das Wort „Wahrnehmen" nicht in dem beschränkten Sinne nehmen, nach welchem es ein menschlich bewußtes ist und nach welchem es nur ein bewußtes Wahrnehmen geben soll. Alles Seiende bewegt und nimmt wahr überall und zu jeder Zeit.

Alle Wesen sind in Beziehungen und nur durch dieses gegenseitige Beziehen ist Erkenntniß und Handlung möglich. Beziehungen sind nur möglich, wo Viele sind. Die Existenz Vieler ist die erste und oberste Bedingung aller Erkenntniß, sie ist auch die alles Handelns.

Was in Beziehung mit Andern steht, erklärt man für bedingt, weil es beeinflußt, eingeschränkt, gehindert werden soll. Daher wird nur das Eine, Alleinige, für unbedingt erklärt, denn ein Alleiniges hat keine Beschränkung zu befürchten. Weil dem Alleinigen die Beziehungen zu Andern fehlen, kann es aber auch

weder zu einem Erkennen noch zu irgendeinem Handeln kommen, ist und bleibt es empfindungslos und bewegungslos. Ein alleiniges Wesen müßte sich gleich einem perpetuum mobile von selbst bewegen, und ein solches ist weder in der Erfahrung vorhanden, noch auch logisch denkbar.

Es ist nicht wahr, daß die Wesen in ihrer Selbständigkeit beeinträchtigt werden, wenn sie in Beziehung zueinander treten. Ihre Kräfte werden nicht gehemmt, sondern im Gegentheil entfaltet.

Sein ist in In-Beziehung-sein. Nur das Nichts steht in keinen Beziehungen.

Der Gedanke eines Unbedingten als eines außer Beziehung zu Andern Stehenden verdankt seine Entstehung nur der Meinung, daß es Bedingtes als etwas wirklich Seiendes gebe, und fällt dahin, sobald man sieht, daß es kein Bedingtes als objectiv Existirendes gibt, daß alles Bedingte nur subjective Vorstellung ist. Nicht das, was außer Beziehung steht (wenn es ein solches gäbe) ist unbedingt, sondern das, was die Erscheinungen bedingt, und dieses sind die vielen in Beziehung stehenden Wesen.

Das wahrhaft Eine, Einzige und Alleinige ist das Universum, denn außer ihm ist nichts vorhanden. Es steht mit nichts außer ihm in Beziehung und beharrt in ewiger Ruhe. Aber es ist kein Wesen für sich, sondern die Versammlung, die Gesammtheit aller Wesen, es besteht nur insofern diese bestehen.

So wie die Vorstellung der Veränderlichkeit, so bilden wir auch die der Beschränktheit infolge empfangener Nöthigungen. Was uns nöthigt, empfinden wir, die Vorstellung der Beschränktheit bilden wir. Auch hier verwechselt man die Vorstellung mit dem Wahrgenommenen und erklärt die Beschränktheit für etwas Wahrgenommenes, wie man die Röthe, Wärme für etwas wirklich Wahrgenommenes hält. Das Kriterium oder das Merkmal, woran man das Wirkliche von der Erscheinung unterscheiden kann, besteht darin: Das Wirkliche ist das, was uns nöthigt, Vorstellungen zu bilden — die Erscheinung ist das, was wir bilden, indem wir das Nöthigen erfahren. Das Erfahren von Nöthigendem und

der Erfolg daraus sind nothwendig verschieden, daher ist es unmöglich, daß das, was uns zu den Vorstellungen der Veränderlichkeit und der Beschränktheit nöthigt, selbst veränderlich und beschränkt, daß es selbst Vorstellung sei.

In der Wesenserfahrung sind uns keine beschränkten Dinge gegeben *), wir nehmen nirgends Grenzen ihres Wirkens wahr, wir schauen überall nur schrankenloses Wirken, wir bilden uns nur ein, beschränkte Dinge zu sehen. — Wenn man das Individuum definirt als das an diesem Orte hier und sonst nirgends befindliche Ding, dann muß man es freilich als beschränkt fassen; in diesem Begriffe des Individuums liegt es schon, daß es beschränkt ist; aber die Erfahrung belehrt uns, daß das Wesen sich nicht blos in diesem bestimmten Orte befindet, sondern mit seinen Kräften im ganzen Universum ausgebreitet ist, und diese Kräfte sind das Wesen. Es ist durch den Ausgangspunkt seiner Kraft von allen Andern unterschieden, aber es ist nicht abgegrenzt von ihnen, es ist sowol ein ἕν als ein πᾶν, sowol ein Einzelnes als ein Allgemeines. Jedes Wesen besteht nur, indem es mit allen andern in lebendigem Zusammenhang ist, und dieser Zusammenhang ist ursprünglich und unauflöslich. Ein isolirtes Wesen ist unmöglich. Es ist unmöglich, daß ein Wesen außerhalb der andern wäre. Was außer uns wäre, von dem könnten wir keine Einwirkungen empfangen und von dem könnten wir auch nichts wissen. Die Einwirkungen, welche wir von Andern empfangen, können uns nur gegeben werden, wenn die Andern in uns sind. Wir können nur empfinden und wahrnehmen, was in uns ist, es ist unmöglich, daß wir mit etwas in Beziehung ständen, was außer uns wäre. Die Andern sind in meinem Wesen heißt aber soviel als: mein Wesen ist über die Andern ausgebreitet, umfaßt alle Andern, und soll es alle umfassen, die entferntesten wie die nächsten, so muß es allen sogenannten Raum in sich haben. Dies gilt natürlich von allen Wesen. So weit auch die

*) Vergl. meine Schrift „Ueber Kraft und Bewegung ꝛc." (1879.)

Ausgangs- oder Mittelpunkte der Wesen voneinander entfernt sind, so sind doch die Wesen selbst nicht voneinander entfernt, sondern überall einander gegenwärtig, indem sich ihre Sphären gegenseitig dynamisch durchdringen ... Jedes Wesen ist selbst der Raum, der ganze unbegrenzte Raum. Das Wesen ist schrankenlos.

Es gibt keine Grenze, bis zu welcher der Zusammenhang reichte und außer welcher er nicht mehr vorhanden wäre, jedes Wesen ist mit allen andern in Zusammenhang. Und dieser Zusammenhang ist ein unauflöslicher, weil er ein allumfassender ist; denn wohin sollte man ein allumfassendes Wesen stellen, um es von den andern zu trennen? Nur begrenzte Dinge, von welchen jedes auf einen ihm zugemessenen Raum angewiesen wäre, könnten voneinander getrennt werden, nicht aber solche, die den ganzen Raum in sich haben. Daher kann nur das Wesen, welches vermöge seiner Schrankenlosigkeit mit allen andern Wesen, (die ebenfalls schrankenlos sind) verbunden ist, in Wahrheit ein Atom, ein absolut Untheilbares genannt werden. Das wahre „Atom" ist kein kleinstes Körperchen, sondern ein unbegrenzt Großes, ein Universum mit seinem eigenthümlichen Mittelpunkte. Ein kleinstes Körperchen kann immer noch als theilbar gedacht werden; ein Universum schließt jeden Gedanken an Theilbarkeit aus. Und will man die Untheilbarkeit eines Dinges damit begründen, daß man es raumlos setzt, so ist dies so nichtssagend, als wenn man von dem Todten behaupten wollte, daß er unsterblich sei.

Nur schrankenlose Wesen können in einem durchgängigen Zusammenhange miteinander stehen. Alle Philosophie sucht ihrer Natur nach vollständige und klare Einsicht in den Weltzusammenhang. Gibt es für das philosophische Denken ein anderes Ziel, als den Zusammenhang, als die Einheit der vielen wirklichen Dinge? Unser Streben ist auf Erkenntniß des innern Zusammenhanges der Dinge gerichtet. Dinge ohne oder außer Zusammenhang sind Undinge. Ein Ding außer dem Zusammenhange mit andern müßte außer dem Weltall sein. Das einzelne Ding erklärt sich nur aus dem Zusammenhange mit allen übrigen, aus dem uni-

versalen Zusammenhange. Erkenntniß dieses Zusammenhangs ist Erkenntniß des Wesens. Der Zusammenhang besteht im gegenseitigen Wirken und Wahrnehmen, im Sich-erkennbar-machen und im Erkennen, daher ist das Wesen der Dinge Erkennen und Erkennbarsein.

Von dem Zusammenhange der Wesen ist zu unterscheiden der sogenannte Zusammenhang der Erscheinungen. Die Wesen wirken aufeinander, aber sie bewirken nicht einander; keines ist Ursache, keines Wirkung des andern, keines ist bewirkt, bedingt, jedes wirkt, jedes bedingt, keines ist früher, keines später als das andere, sie sind alle zugleich da; was sie bewirken, das sind Vorstellungen, und diese bewirken sie infolge ihres gegenseitigen Wechselverkehrs. Die Wesen führen ein ewiges Leben und haben ein ewiges Dasein, dagegen die Vorstellungen, die Erscheinungen sind wandelbar und vergänglich, entstehen und vergehen. Nach der Erscheinungserfahrung gibt es nur eine Welt der wandelbaren Erscheinungen, jede Erscheinung ist in der Zeit und jede folgt auf eine vorhergehende. Eine Erscheinung setzt die andere in der Zeit voraus, daher betrachtet man sie als eine Wirkung der vorausgehenden und diese als ihre Ursache. Und wenn verschiedene Erscheinungen zugleich da sind, so wird jede Erscheinung als Ursache der andern und jede als Wirkung der andern betrachtet. So bildet man die Vorstellung einer causalen Verknüpfung der Erscheinungen oder eines Zusammenhangs derselben nach Grund und Folge, nach Ursache und Wirkung. Der Zusammenhang der Erscheinungen besteht nach der Erscheinungserfahrung in der Causalität. Jede Erscheinung ist ein Resultat, eine Folge, darum gibt es hier keine Zwecke — nur Wirkungen; jede Erscheinung ist äußerlich determinirt, darum gibt es keine Selbstbestimmung oder Freiheit, darum ist jedes Individuum nur ein selbstloses Glied in der Kette der Erscheinungen.

Aber wie die Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so ist auch dieser ihr Causalzusammenhang nichts anderes als unsere Vorstellung. Wir stellen uns nur vor, daß sie causal ver-

knüpft seien, daß die vorhergehende Erscheinung die nachfolgende bewirke, und wie die Erscheinungen überhaupt, so hypostasirt man auch die Vorstellung der Causalität und glaubt, die vorhergehende Erscheinung sei wirklich die Ursache der nächstfolgenden. In Wirklichkeit bewirken die Wesen sowol die vorhergehende als die darauffolgende Erscheinung*), und da jene wegen ihrer Unveränderlichkeit unter ähnlichen Umständen jederzeit die ähnlichen Erscheinungen hervorrufen, so folgt allerdings stets auf die ähnliche vorhergehende Erscheinung die ähnliche nach, welche früher nachgefolgt ist, aber die Ursache dieser stets ähnlichen Nachfolge ist nicht die vorhergehende ähnliche Erscheinung, sondern die ähnliche Wirksamkeit der Wesen unter ähnlichen Verhältnissen. Nicht die Erscheinungen, sondern die Wesen sind das Causale und das Causalitätsverhältniß besteht zwischen den Wesen und den Erscheinungen, denn die Wesen bewirken sowol die Erscheinungen als ihre Aufeinanderfolge.**)

Da nach der Erscheinungserfahrung die Welt in Erscheinungsdingen bestehen soll, so mußte man auch den Menschen als ein Glied dieser Welt zu den Erscheinungen rechnen. Er ist hiernach ein Erscheinungsding unter Erscheinungsdingen und ein Glied in der Causalkette derselben, mithin bedingt, determinirt, unfrei. Da aber nach der Wirklichkeitserfahrung die Erscheinungen sammt ihrer Causalkette die Vorstellungen, die Producte des menschlichen Wesens sind, so kann offenbar das menschliche Wesen weder Erscheinung noch ein Glied in der Kette der Erscheinungen sein. Und da das Wesen das sinnlich Wahrnehmbare ist, so braucht man nicht erst einen übersinnlichen Geist anzunehmen, um die Freiheit, um die Thatsachen der menschlichen Erkenntniß und Sittlichkeit zu erklären, wie es die Erscheinungserfahrung nöthig hat.

---

*) Vergl. meine Schrift „Ueber Kraft und Bewegung ꝛc."

**) Um zu erklären, warum unter ähnlichen Umständen stets ähnliche Erscheinungen auftreten, setzt man diesen ewige unveränderliche Naturgesetze voraus. Aber diese Gesetze sind nur unsere Vorstellungen, haben keine Kraft. Die ewigen unveränderlichen *Wesen* sind es, welche alle Vorgänge hervorrufen und beherrschen.

7.

Das Stufenreich der Vielen.

Die Wesen stehen in einem durchgängigen Zusammenhange; aber dieser wäre nicht möglich, wenn jene substantiell verschieden wären. Grundverschiedene Dinge würden beziehungslos nebeneinander liegen. — Die Wesen müssen in ihrer innersten Natur gleichartig sein, wenn ein Zusammenhang, wenn lebendiger Wechselverkehr möglich sein soll.

Dieser Forderung scheint die große Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen zu widersprechen.

In der Erscheinungserfahrung gibt es eine Menge der verschiedenartigsten Dinge: die atmosphärische Luft ist verschieden vom Wasser, der Krystall hat eine andere Beschaffenheit als die Pflanze, diese eine andere als das Thier u. s. f.; die bisjetzt unzerlegten Grundstoffe, Sauerstoff, Wasserstoff ꝛc. sind qualitativ verschieden; der Geruch der Rose, das Licht der Sonne, der Ton der Glocke u. s. f. sind incommensurable Eigenschaften; es ist nicht einzusehen, wie hier ein einheitlicher Zusammenhang stattfinden kann. Die qualitativen Verschiedenheiten der materiellen Dinge können nicht durch bloße verschiedene Aneinanderlagerungen qualitativ gleicher Stofftheilchen erklärt werden, und will man sie durch Annahme qualitativ verschiedener Stofftheilchen oder Atome erklären, so verlegt man die Verschiedenheit nur anderswohin, aber erklärt sie nicht.

Diese Erklärungsversuche haben ihren Grund in der gewöhn-

lichen Anschauung, daß die materiellen Dinge eine gewisse objective Existenz haben. Da sie aber in Wahrheit nur unsere Vorstellungen sind, so sind auch ihre Verschiedenheiten nur Vorstellungen. Alle Verschiedenheit der Erscheinungen wird in uns hervorgerufen durch das in wechselnden Formen sich vollziehende Wirken der Kraftwesen untereinander und auf unsere Sinnesorgane. Wir nehmen nirgends verschiedene Stoffe, sondern überall nur in verschiedenen Formen wirkende Kräfte wahr. Sauerstoff hat eine andere physikalische und chemische Beschaffenheit als Eisen, weil die Kräfte, welche die Vorstellung des Sauerstoffes hervorrufen, in anderer Weise auf einander und auf unsere Sinne wirken als die Kräfte, welche die Vorstellung des Eisens bewirken.

Die Natur der Kräfte besteht im Wirken und Wahrnehmen; hierin sind alle Kraftwesen gleich, andere Kräfte sind nicht vorhanden, denn die Schwerkraft, Cohäsionskraft, chemische, elektrische Kraft 2c., welche man den Körpern beilegt, um gewisse Erscheinungen zu erklären, sind nichts als andere Worte für den zu erklärenden Thatbestand und man weiß mit ihnen so viel und so wenig als ohne sie.

Es gibt nur wirkende und wahrnehmende Kraftindividuen, und mit diesen lassen sich alle Verschiedenheiten, sowol die physikalischen als die psychischen erklären.

Herbart nimmt, um die Verschiedenheit der Erscheinungen zu erklären, qualitativ verschiedene Reale an, weil nach seiner Ansicht qualitativ gleiche Reale nicht aufeinander wirken können und daher kein realer Erfolg, kein Geschehen, also auch keine specifische Verschiedenheit möglich wäre. Nimmt man aber auch eine Verschiedenheit der Wesen an, nimmt man an, daß die Qualitäten der Realen untereinander in der Art verschieden sind, daß in dem Einen etwas ist, was etwas in dem Andern negirt, so könnte dies doch nur dann ein Geschehen zur Folge haben, wenn das Negiren des einen Wesens vom andern bemerkt, gespürt, empfunden wird. Ist aber das Geschehen eine Folge da-

von, daß das Wirken des einen Wesens vom andern empfunden wird, so brauchen die Wesen keine verschiedene Qualität zu haben. Vielmehr ist anzunehmen, daß qualitativ verschiedene Dinge keine Empfänglichkeit für einander haben.

Lebendiger Zusammenhang ist nur möglich, wenn die Wesen einander afficiren und percipiren. In diesen Grundthätigkeiten müssen alle einander gleich sein und doch muß jedes eine eigenthümliche und von allen andern verschiedene Individualität bilden. Die Wesen sind verschieden nicht durch ihre allgemeine Natur und Grundbeschaffenheit, sondern durch den Grad der Entfaltung ihrer Natur, ihrer Kraft, durch die mehr oder minder vollkommene Form der gegenseitigen Wechselwirkung; jedes Wesen ist an sich eine unbeschränkte, weltbewegende und welterkennende Kraft, aber jedes entfaltet diese Kraft in anderer Weise. Jedes Wesen ist ein Kosmos; hierin sind alle gleich, aber jedes hat einen andern Standpunkt und steht daher in andern Beziehungen.

Kraft ist Streben; mit der Kraft ist Ziel und Zweck gegeben. Jede Bewegung hat ein bestimmtes Ziel. Es liegt in der Natur der Kraft, daß sie sich entfaltet und stets nach höherer Entfaltung strebt; sie ist in jedem Wesen auf einer andern Stufe der Entfaltung und jedes Wesen schreitet selbst stets von Stufe zu Stufe fort, die Welt ist ein Stufenreich verschieden entfalteter Wesen und jedes einzelne Wesen durchläuft auch eine Stufenreihe verschiedener innerer Zustände. Die Wesen verändern ihre gegenseitigen Verhältnisse und infolge hievon auch ihre innern Zustände. Die erfahrungsgemäße Veränderung besteht nicht allein in den äußern Beziehungen der Wesen zueinander, sondern auch in den innern Zuständen jedes einzelnen Wesens. Die Entfaltung des Wesens beschreibt einen Stufengang von dem niedrigsten Grade zu dem höchsten und das Universum ist die Gesammtheit der auf verschiedenen Entwickelungsstufen stehenden Wesen. Jedes Wesen ist ein besonderer, ursprünglicher, unabhängiger Factor, der gerade zu diesem Zeitpunkte, gerade an diesem Punkt im Universum gerade dieses Glied in der Reihenfolge der Entwickelung

bildet, der gerade diese Stufe in der Ordnung der Dinge einnimmt und zu höhern Stufen fortschreitet. Wie die vielen Wesen untereinander in ihrem Zugleichsein, so bilden auch die Zustände jedes einzelnen Wesens in ihrer Aufeinanderfolge einen untrennbaren Zusammenhang. Wie es keinen Sprung, keine Lücke gibt zwischen anorganischen und organischen Verbindungen, so gibt es auch keinen Sprung vom unbewußten zum bewußten Zustande, sondern nur Stufen der Entwickelung. Es gibt nicht verschiedene Kasten von Wesen, nicht unbewußte und bewußte, nicht unfreie und freie, sondern nur weniger oder mehr bewußte, weniger oder mehr freie. Alle sind bewußt, alle sind frei, nur auf verschiedenen Stufen des Bewußtseins und der Freiheit. Und diese Stufen gehen parallel mit den verschiedenen Verbindungsformen, welche die Wesen zeitweilig bilden. Was man Bewußtlosigkeit und Unfreiheit nennt, ist nur durch zeitweilige Verhältnisse gehemmtes Bewußtsein und gehemmte Freiheit. So wenig der in Fesseln geschlagene Mensch seine Freiheit verloren hat, d. h. so wenig ihm das Vermögen des freien Entschließens und Handelns abhanden gekommen ist, so wenig ist dies auch der Fall bei einem in einer anorganischen Verbindung zeitweilig festgehaltenen Wesen. So wenig ein Schlafender oder ein Ohnmächtiger das Vermögen des Selbstbewußtseins eingebüßt hat, so wenig hat er es im Tode, wenn sein Wesen in anorganische Verbindung übergegangen ist, verloren. Das Selbstbewußtsein des Wesens ist auch in anorganischer Verbindung, jedoch in unentwickeltem Zustande vorhanden, sonst könnte es bei der Geburt, wo das Wesen in eine zur Entfaltung desselben geeignetere Verbindung gebracht wird, nicht zum Vorscheine kommen.

Die Verbindungsform macht das Vermögen nicht, sondern entwickelt es nur. Das Entstehen eines Bewußten aus dem Unbewußten oder das Verschwinden des Bewußten in das Unbewußte wäre ein Entstehen aus Nichts und ein Vergehen in Nichts. Dies wäre eine Veränderung der Substanz selbst, und die Wesen wären nicht unveränderlich. Die Formen des Bewußt-

seins ändern sich fortwährend, nicht aber das Bewußtsein an sich, wie sich auch die Formen des Wirkens ändern, nicht aber das Wirken selbst. Wir streben von Stufe zu Stufe immer höher steigend vom dunkelsten Bewußtsein, von der verworrensten Erkenntniß und möglichst gefesselten Freiheit zu stets klarerm Selbstbewußtsein, zu stets höherer Erkenntniß und stets vollkommenerer Freiheit, zu stets höherer Vollkommenheit des Zusammenhangs und damit des allgemeinen Wohles. Die anorganischen und die organischen Verbindungen sind nur verschiedene Formen, welche die gleichen Wesen vorübergehend bilden. Die Wesen haben in den elementarsten Verbindungen die nämlichen Kräfte und Anlagen wie in den höchsten, sie können dieselben aber in den niedrigen Verbindungen nicht so vollkommen entfalten als in den höheren.

Das Stufenreich zielt auf eine höchste Stufe, die durch keine höhere überboten werden kann, auf ein Wesen, welches in der vollkommensten Verbindung mit allen andern steht, welches in vollkommenster Form auf die andern wirkt und die Wirkungen der andern aufnimmt, welches seine Kraft am Vollkommensten entfaltet, welches die höchste Macht und Intelligenz besitzt.

Das höchste Wesen nennt man Gott, versteht aber darunter in der Regel ein überweltliches Wesen. Das Stufenreich führt zu einem Gott innerhalb der Welt der Wesen, denn wie es keinen Sprung zwischen dem Anorganischen und Organischen, zwischen Pflanze und Thier und Mensch gibt, so kann es auch keine Lücke zwischen den Menschen und diesem Gotte geben. Wenn alle Wesen verwandt sind, so muß auch der Mensch mit Gott, so müssen alle Wesen mit Gott verwandt sein; wenn alle Wesen im Zusammenhange stehen, so muß auch Gott mit ihnen und sie mit Gott im Zusammenhange sein; somit kann Gott nichts Anderes als das höchste aller Wesen sein.

Wäre nur der Mensch ein denkendes und freihandelndes Wesen, er allein unter allen übrigen, gäbe es nichts dem menschlichen Wesen Aehnliches und Verwandtes, so wäre er losgetrennt

von den andern nicht nur ein absolut eigenthümliches, sondern ein unerklärliches, wunderbares Wesen, es bestände zwischen ihnen eine Lücke, der Zusammenhang wäre aufgehoben. Und wäre Gott etwas vom Menschen wesentlich Verschiedenes, so bestünde auch zwischen Gott und dem Menschen eine solche Lücke, so wäre auch er vollkommen unerklärlich, so wäre auch hier der Zusammenhang und damit alle Erkenntniß aufgehoben.

8.

Theismus ohne Dualismus.

Gott muß als ein unendliches, schrankenloses, selbstthätiges, unveränderliches Wesen gefaßt werden. Wären wir endlich, beschränkt, unselbständig und nur Gott unbeschränkt, so wäre kein Zusammenhang möglich, das Stufenreich wäre unterbrochen.

Leibnitzens Monaden sind beschränkt. Gehört es zum Wesen der Monade, daß sie beschränkt ist, so kann das höchste Wesen, so kann Gott keine Monade, so muß Gott ein von den übrigen grundverschiedenes Wesen sein. Das Wesen, welches die höchste Stufe endlicher abhängiger Wesen innehat, ist doch auch endlich und abhängig und verlangt so gut ein Unendliches, Unabhängiges, wie das niedrigste Wesen; man muß daher zu einem auswärtigen Gotte greifen, zerreißt aber damit den Zusammenhang und verfällt dem Dualismus von Gott und Welt.

Sind dagegen alle Wesen unbeschränkt, selbständig, von keiner äußern Macht abhängig, so braucht man keinen von den übrigen Wesen grundverschiedenen, keinen auswärtigen, übernatürlichen Gott anzunehmen. Der Zusammenhang bleibt ungestört. Gott ist wie jedes andere Wesen selbstthätige, unbeschränkte Kraft des Handelns und Erkennens und diese Kraft ist bei ihm nur im höchsten Grad entfaltet, während sie bei den übrigen Wesen in niedrigeren Graden entfaltet ist. Außer dem All ist Nichts, also auch kein Gott. Innerhalb desselben sind die Vielen, welche das All ausmachen, also die vielen in Zu-

sammenhang stehenden Allwesen. Gibt es einen Gott, so kann er nur innerhalb des Alls und muß er ein mit den andern in Zusammenhang stehendes und zwar das im vollkommensten Zusammenhange stehende Allwesen sein.

So sind wir bei einem Theismus angelangt, der sich ohne Sprung über die Welt der Wesen hinaus vollzieht, bei einem Theismus, der von den bisherigen theistischen und theologischen Lehren, welche dualistisch ihren Gott für ein außer oder über der Welt stehendes Wesen halten, grundverschieden ist.

Aus der Wesensgleichheit, wonach alle Wesen thätige, sich entfaltende sind, folgt aber auch, daß das höchste Wesen ebenso wie alle übrigen in stetem Fortschritte zu höhern Entfaltungs- und Verbindungsformen begriffen ist*), daß es ein geschichtliches Dasein haben muß wie jedes andere. Nur das Nichts ist geschichtslos; im Nichts geschieht nichts.

Man sage nicht, ein fortschreitender Gott sei ein unvollkommener, weil er noch etwas über sich hat, zu dem er fortschreitet; denn dieses vorausgesetzte höhere Etwas existirt nicht, solange es nicht erreicht ist; es ist nicht ein vorhandenes, wirkliches Gut, welches von Gott erstrebt wird, sondern es wird erst gebildet, indem es erreicht wird. So ist Gott zu jeder Zeit das vollkommenste Wesen; er ist heute der vollkommenste, denn es steht heute nichts über ihm; morgen ist er vollkommener als heute, aber er ist morgen nur im Vergleiche mit sich selbst vollkommener; im Vergleiche mit andern war er auch gestern das vollkommenste Wesen; er ist es immer. Nur er ist's, der sich mit jedem Tage selbst übertrifft, und es ist niemals ein höheres Wesen über ihm. Das Höhere wird erst durch den Fortschritt Gottes selbst gebildet. Nur bei den endlichen Gesellschaftsgruppen verhält sich die Sache anders. Diese haben immer höhere Gruppen über sich, im Vergleiche mit denen sie unvollkommener sind. Gott ist nur das voll-

---

*) Vgl. meine Schrift „Die Genesis des Bewußtseins ꝛc.“ (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1860.)

kommenste Wesen im Vergleiche mit allen andern, aber er ist stets ein vollkommener werdendes im Vergleiche mit sich selbst. Stillstand eines Wesens, während andere Wesen vorwärts schreiten, wäre Rückschritt und mit jedem Fortschritte der andern Wesen, würde der Abstand derselben von Gott geringer. Nur dadurch, daß Gott vorwärts schreitet gleich den übrigen Wesen, bleibt das Verhältniß der übrigen Wesen zu ihm unverändert, bleibt Gott stets das höchste Wesen. Bei einem in ewiger Ruhe befindlichen Gotte (wie man ihn gewöhnlich sich vorstellt) und bei stets sich mehr vervollkommnenden Wesen würde der Abstand immer kleiner werden, und nur die Annahme einer unendlichen Kluft zwischen Gott und uns könnte hier scheinbar aushelfen. Das Fortschreiten, die Entwickelung, das Leben, die Arbeit ist kein Uebel, kein Mangel; wohl aber wäre es der Stillstand, die ewige Ruhe.

Ein von uns grundverschiedenes Absolutes, oder ein Unanschauliches, Ununterscheidbares, Unbestimmbares, Allgemeines leistet weder dem Verstande noch den Forderungen des menschlichen Gemüthes Genüge. Nur ein empfindendes und bewegendes, ein erkennendes und erkennbares Wesen gleich uns, nur ein persönliches, selbstbewußtes, allgegenwärtig wirkendes und sich offenbarendes Wesen ist denkbar, entspricht dem menschlichen Gefühle und erklärt das unbestreitbare Vorhandensein dieses Gefühls.

Wie das Dasein der vielen Wesen überhaupt, so kann auch das Dasein und das Wirken des höchsten Wesens nicht durch das Denken begriffen oder logisch erklärt, es kann nicht definirt, sondern nur erfahren, empfunden, gefühlt werden. Infolge hiervon haben die Menschen sich zu allen Zeiten eine Vorstellung von dem höchsten Wesen gebildet und indem sie diese hypostasirten, gelangten sie zu den Göttern, die so verschieden sind als die Entwickelungs- oder Bildungsstufen, auf denen sie selbst zeitweilig standen, und so bilden auch wir gegenwärtig unsern Gott, gleichviel ob wir ihn Geist oder Materie nennen, ob wir ihn für ein wirkliches Wesen oder für ein Hirngespinst erklären.

Der Gott der theistischen Systeme wird als Grund der Erscheinungswelt angesehen. Man braucht für diese Welt einen letzten Grund, um das Entstehen und das Vergehen, das Verändern der Erscheinungen zu erklären. Aber wenn diese Welt unsere Vorstellung ist, so sind **wir** die Ursachen derselben, und man braucht keinen andern Grund für sie anzunehmen, welcher sie erzeugt und die Veränderungen in ihr hervorbringt.

Wohl wird der theologische Gott auch als Grund der menschlichen Wesen gedacht — jedoch nur deswegen, weil diese auch für Erscheinungen gehalten werden. Sind diese Wesen aber keine Erscheinungen, sondern die Ursachen der Erscheinungen, so fällt die Voraussetzung weg, wegen welcher man einen Gott als Grund derselben angenommen hat.

Man hat zu allen Zeiten eine Ursache der Welt als der gesammten sinnlich wahrnehmbaren Dinge vorausgesetzt, weil man diese für Erscheinungen und daher für veränderlich hielt. Wenn aber die wahrnehmbaren Dinge keine Erscheinungen, mithin nicht veränderlich sind, nicht entstehen und vergehen, so kann ihnen auch kein Grund des Entstehens und Vergehens vorausgesetzt werden.

9.

Der Dualismus eine leere Einbildung.

So führt das Stufenreich gleichartiger, schrankenloser, unendlicher Wesen zu einem Theismus, der nicht dualistisch ist. Alle bisherigen theistischen Systeme waren dualistisch, indem sie Gott als ein von den Weltdingen substantiell verschiedenes Wesen setzten. Sie mußten dualistisch ausfallen, weil sie auf der falschen Voraussetzung, daß die Erscheinungen sinnlich wahrnehmbar seien und daß alles sinnlich Wahrnehmbare Erscheinung sei, ruhten. Denn wenn die Erscheinungen das sinnlich Wahrnehmbare sind, so mußte das Wesen als übersinnlich angenommen werden. Damit war der Dualismus von Sinnlichem und Unsinnlichem, von Materie und Geist gesetzt.

Da man den Erscheinungen, obwol man sie als subjective Vorstellungen erkannt hatte, doch auch noch eine Existenz, nämlich eine bedingte, beilegte, indem man sie mit den wirksamen wahrnehmbaren Wesen vermengte, so mußte man etwas annehmen, was sie bedingt, und nannte dieses das Unbedingte oder Absolute. So entstand der Dualismus von bedingtem und unbedingtem Seienden.

Weil man den Unterschied zwischen Erscheinung und sinnlich Wahrnehmbarem nicht kannte, so machte man auch keinen Unterschied zwischen der Vielheit der Erscheinungen und der Vielheit der wahrnehmbaren Dinge und hielt alles Viele, sowol die vielen Erscheinungen als die vielen wahrnehmbaren Dinge, für bedingt — weil die Erscheinungen endlich und hinfällig sind und die Wesen (welche doch die Ursachen der Erscheinungen sind) auch

für Erscheinungen gehalten wurden, so galt alles Viele für hinfällig und endlich — weil man überhaupt die Vielen nur als ein mechanisches Aggregat körperlicher Dinge zu betrachten pflegte und die Erkenntniß einer Vielheit immaterieller (geistiger) Wesen, die einander wirkend und wahrnehmend dynamisch durchdringen, fern lag (da es also schon in dem von einer Vielheit gebildeten Begriffe lag, daß die Vielen beschränkt seien), so durfte das Unbedingte, das Unendliche und Ewige, das Unbeschränkte keine Vielheit sein. So kam man zu dem Dualismus von den vielen Bedingten, Endlichen, Beschränkten und dem Einen Unbedingten, Unendlichen, Unbeschränkten.

Gibt es aber in Wahrheit keine zweierlei Substanzen, keine bedingten und unbedingten, keine endlichen und unendlichen, keine beschränkten und unbeschränkten, keine sinnlich wahrnehmbaren und sinnlich unwahrnehmbaren Dinge, sind alle Wesen gleich bedingend, gleich verursachend, gleich ewig und schrankenlos, gleich wahrnehmbar, besteht keine Wesensverschiedenheit und ist die Erscheinungswelt nur die Vorstellung dieser Wesen — nicht eine zweite Realität neben ihnen, so gibt es von vorn herein keinen Dualismus — und daher hat man auch keinen zu vermitteln oder aufzuheben.

Aller Dualismus ist die Folge der Nichtunterscheidung von Erscheinung und sinnlich Wahrgenommenem; er verschwindet, sobald man den Unterschied zwischen unserer Vorstellung und dem, was die Vorstellung bedingt, klar erkannt hat, sobald man zu der Einsicht gelangt, daß in Wirklichkeit nur vorstellende Wesen vorhanden sind, welche die sämmtlichen Vorstellungen, also die ganze Erscheinungswelt erzeugen, daß also die vorstellenden Wesen das einzig Wirkliche sind und die Erscheinungswelt keine zweite Wirklichkeit neben ihnen ist.

Es gibt in Wahrheit gar keinen Dualismus, und nur weil man sich eingebildet hat, daß es einen gebe, hat man die Versuche gemacht, ihn aufzuheben.

10.

Die beiden Grundrichtungen der neueren Philosophie und die Wirklichkeitserfahrung.

Infolge der Annahme dieses Dualismus sind die beiden Grundrichtungen des neueren philosophischen Denkens, der Empirismus und der Idealismus, entstanden, von denen der erstere die Natur, d. i. die materielle Welt, als das Wahre, Wirkliche und die sinnliche Wahrnehmung der Erscheinungen oder die Erscheinungserfahrung als das Princip der Erkenntniß ansieht — der andere den Geist, das Unsinnliche, als das Wirkliche, als das wahrhaft Seiende und das Denken als das Princip der Erkenntniß betrachtet.

Der Empirist urtheilt, daß nur das wahr (oder wirklich) sei, was wahrgenommen wird. Er will alles, was nicht zu den erfahrungsgemäßen Thatsachen gehört, von den Wissenschaften ausschließen, und behauptet, daß der Idealismus, welcher die Erkenntniß im Denken, im Bilden von Begriffen und Urtheilen, also in subjectiven Vorgängen sieht, nicht zu wirklicher, objectiver Erkenntniß gelangen könne. Der Empirist hat zwar recht, daß nur das wahr ist, was wahrgenommen wird — aber er hat unrecht, daß die materielle Welt das sinnlich Wahrnehmbare, das objectiv Bestehende sei. Er nimmt wol die wirklichen Dinge wahr, aber er wird sich dessen nicht bewußt und glaubt, er nehme Erscheinungen wahr; da diese aber subjective Vorstellungen sind, so ist das, was er wahrzunehmen vorgibt, nicht das Wahre und Wirkliche und

gehört nicht zu den wirklichen Thatsachen der Erfahrung, muß also nach seiner eigenen Behauptung von der Wissenschaft ausgeschlossen werden. Dem Empirismus liegt der Irrthum zu Grunde, daß die materiellen Dinge die Objecte der Erfahrung seien und daß das sinnliche Wahrnehmen diese materiellen Dinge betreffe. Seine Objecte sind nicht die wahren, wirklichen Dinge und seine Erfahrung bezieht sich nur auf unwirkliche Dinge. Er kann daher keine wahre Erkenntniß gewähren.

Der Idealismus hat mit dem Empirismus den Irrthum gemein, daß die Erscheinungswelt das sinnlich Wahrnehmbare sei, daß es eine Erfahrung der Erscheinungen gebe. Da mit dieser keine objective Erkenntniß zu erreichen ist, so schien ihm nichts anderes übrigzubleiben, als die Frage nach Erkenntniß und nach ihren Bedingungen durch das Denken zu lösen. Zu diesem Zwecke mußte er vor Allem das Denken an gewisse Normen und Formen binden, denn nur, was wir mit Nothwendigkeit denken, was wir denken müssen, kann das Wahre sein, nur unter der Voraussetzung einer das Denken bestimmenden Macht läßt sich erklären, wie durch dasselbe allgemein gültige und nothwendige Erkenntniß zu Stande kommt.

Aber hier entsteht sogleich die Frage: was und wo ist diese bestimmende Macht? woher kommen die Gesetze? wer schreibt sie vor? Und wir haben gesehen, daß es die Macht der Dinge ist, die unser Denken bestimmt. Die Denkgesetze, die Denknothwendigkeit sind nicht unmittelbar gegeben oder von uns ohne weiteres gemacht, sie sind Begriffe, Vorstellungen (wie alle andern), die wir erst bilden, nachdem wir unabwendbare Nöthigungen erfahren haben. Und hiermit befinden wir uns im Gebiete der Wirklichkeitserfahrung. Infolge des Erfahrens unabweisbarer Nöthigungen bilden wir die Denkgesetze und infolge dieser kommen wir zum logischen Denken. Der Quellpunkt aller Gewißheit und Evidenz liegt nicht in der Natur unsers Denkens, sondern in der Natur der Wesen, die sich uns von allen Seiten aufnöthigen und uns zum Denken veranlassen.

Der Idealismus will nichts als wahr gelten lassen, was die

denkende Vernunft nicht bewährt hat. Bevor diese geurtheilt hat, gilt ihm nichts als wahr. Und da sowol das Urtheil des Empiristen, nach welchem die menschliche Erkenntniß aus der Erfahrung stammt, als das des Idealisten, welcher behauptet, daß sie aus dem eigenen Geiste entspringe, durch den denkenden Geist gemacht (nicht aus der Erfahrung geschöpft) ist, so erscheint wol das urtheilende Denken als das Princip der Erkenntniß, als die Quelle der Wahrheit. Jedoch wenn das Denken urtheilen soll, so muß etwas vorhanden sein, über das geurtheilt wird, und wir müssen eine Kenntniß davon schon haben ehe wir urtheilen. Es müssen bestimmte Ursachen vorhanden sein, warum wir so und nicht anders urtheilen, und wir müssen von diesen Ursachen etwas wissen. Wenn ich urtheile, der Körper ist ausgedehnt, schwer &c. so muß ich zuvor eine Kenntniß von Körper, von Ausdehnung und Schwere haben. Ich kann von einem Dreiecke nicht urtheilen, daß seine drei Winkel gleich sind zweien rechten, wenn ich von ihm nichts weiß. Diese Kenntniß konnte ich nur durch das Wahrnehmen bestimmter Objecte erhalten haben. Aber woher sollte der Idealismus diese Objecte nehmen? Ihm sind nicht nur die Erscheinungen, sondern auch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts als Vorstellungen (subjective Gemüthszustände); die ganze objectiv bestehende Welt, welche sich unserm Wahrnehmen unwiderstehlich aufdrängt, ist für ihn nicht vorhanden. Der Empirist hatte wahrnehmende Subjecte und wahrnehmbare Objecte; aber nachdem man letztere mit den Erscheinungen verwechselt und ebenso wie diese für Vorstellungen erklärt hatte, sind die Objecte als selbständige dem Subjecte gegenüberstehende Dinge verloren gegangen. Der Idealist (insofern er verschmäht, Dinge an sich als transscendente Objecte anzunehmen) hat somit nur das vorstellende Subject — aber kein selbständiges Object mehr. Seine Objecte sind Producte des Denkens, daher behauptet er, daß das denkende Subject sich seine Objecte erzeuge.

Jedoch diese vom Denken producirten Objecte sammt ihrer Erkennbarkeit sind und bleiben doch nur gedachte Objecte mit nur

gedachter Wahrnehmbarkeit (vergl. Abschnitt 1), und dürfen mit den wirklich wahrgenommenen Dingen nicht verwechselt werden. Vorstellungen sind Producte — und ebendeswegen keine Objecte des Denkens.

Das Denken ist kein Wahrnehmen, das Denken producirt, aber es nimmt nicht wahr. Der Idealist denkt sich, daß er Objecte wahrnimmt, aber das gedachte Wahrnehmen und das gedachte Object sind und bleiben immer nur gedacht, das Denken kann nur die Vorstellung wahrnehmbarer Dinge schaffen, nicht aber die wirklichen, wahrnehmbaren Dinge selbst. Das Denken erzeugt allerdings den wirklichen Thaler, aber dieser wirkliche Thaler ist nur Vorstellung *) — nicht das sinnlich wahrgenommene Object. Wir nehmen keinen Thaler wahr, sondern eine gewisse Verbindung von Kräften, welche auf unsere Sinne wirken; und infolge hiervon bilden wir die Vorstellung des wirklichen Thalers. Das wahrhaft Seiende kann nicht erzeugt, nicht bewirkt werden, denn es ist das Wirkende, das Erzeugende selbst.

Daher ist das Denken nicht der letzte Grund von dem Produciren der Vorstellungen — es producirt erst, nachdem es genöthigt worden ist. Um die Vorstellungen der Ausdehnung, der Schwere, des Körpers, des Dreiecks bilden, um Objecte haben und darüber urtheilen zu können, müssen wir Anregungen empfunden, müssen wir das Wirken gewisser Kräfte erfahren haben, muß die Wirklichkeitserfahrung vorausgegangen sein. Die Objecte können keine Vorstellungen, keine Producte des Subjects sein, weil sie es sind, welche das Subject zum Produciren der Vorstellungen veranlassen. Ohne die Wirklichkeitserfahrung kein Produciren von Vorstellungen, kein Denken. Das Denken allein kann also nicht Princip der Erkenntniß sein.

Das Wirken und Wahrnehmen ist ein Proceß zwischen den

*) Daher hat Kant recht, daß der wirkliche Thaler und der gedachte nicht verschieden sind.

einzelnen Wesen, das Denken ein Vorgang im einzelnen Wesen. Die Wirklichkeitserfahrung und das Denken zusammen bilden die Erkenntniß.

Es wurde bisher nur gesagt, daß die Erfahrung das Denken bedinge; es muß jetzt hinzugefügt und hervorgehoben werden, daß das Denken in gleichem Maße die Erfahrung bedingt. Denn diese kann (wie schon gesagt) nur stattfinden, wenn auf die Einwirkungen eine Gegenwirkung folgt; diese Gegenwirkung ist aber nur möglich, wenn das Wesen die Einwirkung empfindet, mithin die entsprechende Vorstellung bildet. Sowie ich eine Einwirkung empfange, wird mein Gemüthszustand verändert, entsteht eine Empfindung. Erst infolge dieses veränderten Gemüthszustandes reagirt das Wesen. Hätte es keine Empfindung, so würde es nicht reagiren, die Einwirkung der andern hätte keinen Erfolg, es entstünde keine Wechselwirkung, es bliebe alles in Ruhe. Daher kann man nicht sagen, das Wirken und Wahrnehmen oder die Erfahrung sei unabhängig von unserm Vorstellen; es ist ebenso abhängig vom Vorstellen als dieses von ihm. Ohne Vorstellung kein Wechselproceß, ohne Wechselproceß keine Vorstellung. Jede Veränderung in der Form der Wechselwirkung hat eine Aenderung im Gemüthszustande der Wesen und jede Aenderung im Gemüthszustand eine Aenderung in der Form der Wechselwirkung zur Folge. Die Erfahrung, die Beobachtung und das Experiment, veranlaßt uns zu verschiedenen Gedanken; das Denken führt zu verschiedenen Beobachtungen und Experimenten. Vorstellen und Erfahren lassen sich unmöglich von einander trennen, sie sind Correlate, sie bilden eine solidarische Einheit und diese Einheit ist das Leben. Das Leben besteht sowol im Vorstellen als im Wirken und Empfinden, sowol im Denken als im Handeln und Erkennen. Das Vorstellen und das Denken im Subject erschöpft nicht das Wirkliche, es gehört dazu noch das gegenseitige Wirken und Wahrnehmen.*) Und beide sind stets zugleich. Das

---

*) Das Denken allein thut nichts, aber die Gedanken sind die Ausgangs-

Vorstellen im Allgemeinen ist nicht früher als das Erfahren, dieses nicht früher als das Vorstellen, obwol jeder einzelnen Vorstellung ein Thun und jedem einzelnen Thun eine Vorstellung vorausgeht.

Dieser Vorstellungs- und Erfahrungsproceß ist ein allgemeiner. Alles Geschehen, jeder Vorgang im Weltall und auch in unserm Kopfe ist ein Vorstellungs- und ein Erfahrungsproceß. Das Vorstellen ist nicht auf den Menschen beschränkt; so wie alle Wesen Erfahrung haben, so haben sie alle auch Vorstellungen; nur daß die in unvollkommenerer Verbindung stehenden Wesen die Einwirkungen unvollkommener aufnehmen und daher unvollkommenere Wahrnehmungen und Vorstellungen haben. Die Form der Vorstellungen richtet sich nach der Art und Weise, in welcher ein Wesen mit den andern in Wechselverkehr steht. Das menschliche Denken ist eine vollkommenere Art des allgemeinen Vorstellens, wie das menschliche Handeln und Erkennen eine höhere Form des allgemeinen Bewegens und Empfindens.

Die Erkenntniß ist die durch das urtheilende Denken zum klaren Bewußtsein gebrachte Erfahrung. Ein Wesen, welches mit keinem andern in Zusammenhang stünde, hätte keine Erfahrung und keine Vorstellungen, mithin keine Erkenntniß.

---

punkte für das Thun. Ein einziger Gedanke kann ganze Welttheile umgestalten. Weil der Mensch sowol wirkt und handelt als auch denkt, daher gestaltet er die Verhältnisse nach seiner Einsicht, darum macht er Entdeckungen und Erfindungen, darum schafft er sich durch Experimente neue Erfahrungen, darum bildet er Familien und Staaten u. s. f. Der Mensch soll das Leben im vollen Maße kennen lernen, er darf sich der Erfahrung nicht verschließen, weil er nur durch sie zu stets reicherer und vollkommenerer Einsicht gelangen und dieser gemäß in angemessener Weise auf die andern wirken und vollkommenere Verhältnisse zu Stande bringen kann. Baco sah ein, daß die dem Leben abgewendete Wissenschaft eng und unfruchtbar sein müsse und daß sich die Spärlichkeit der Fortschritte zu einem großen Theil aus dem herkömmlichen Stillleben der Gelehrten erkläre. Es ist gewiß, daß ein mitten im Getriebe des Lebens Stehender und selbstthätig in dasselbe Eingreifender zu ganz andern Vorstellungen gelangt, ganz anders denkt als ein in der Einsamkeit Befindlicher, der das Leben größtentheils nur vom Hörensagen und aus Büchern kennt.

Es gibt keinen Dualismus von vorstellenden und nichtvorstellenden Substanzen; es gibt nicht empfindende und empfindungslose Dinge, wie es nicht wirkende und wirkungslose gibt. Alles wirkt, bewegt und empfindet; Alles stellt vor, Alles hat Intelligenz.

Der Wechselwirkungsproceß ist so alt als die Welt. Wenn es keine Zeit gegeben hat, wo die Wesen nicht in Wechselwirkung gewesen sind, so kann es auch niemals einen Zeitpunkt gegeben haben, wo die Wesen ohne Vorstellungen waren. Man kann daher nicht sagen, das Wesen sei einmal eine tabula intacta gewesen, denn es war niemals ohne Erfahrung, es war nie außer Zusammenhange mit den andern. Und da das Wesen sowol im Erfahrungs- als im Vorstellungsproceß als selbstthätiger Factor mitwirkt, so kann man auch nicht sagen, es sei eine todte Tafel, auf welche die andern Wesen schreiben; denn es empfindet, es nimmt die Einwirkungsacte selbstthätig auf und bestimmt sich selbst zu den durch diese Acte veranlaßten Vorstellungen.

Empirismus und Idealismus sind nur entstanden, weil man mit den Erscheinungen zugleich auch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge für Vorstellungen hielt, weil man die Erscheinungsdinge als Erfahrungsobjecte betrachtete und die wahren Erfahrungsobjecte, die Wesen, für unerfahrbar, für unwahrnehmbar hielt. Dieser Dualismus von sinnlich wahrnehmbaren und sinnlich unwahrnehmbaren Dingen bedingte auch einen Dualismus der Wissenschaften. Die Einsicht, daß die Erscheinungsdinge gar keine Erfahrungsobjecte sind und daß wir nur die Wesen sinnlich wahrnehmen, zerstört den Wahn von zweierlei Dingen und daher auch von zweierlei Wissenschaften.

So wie es keinen Dualismus von Körper und Geist gibt, so gibt es auch keinen von Physiologie und Psychologie. Aber die gegenwärtige Physiologie ist mit der Psychologie nicht zu vereinen, weil sie das Nervensystem als eine Verbindung von Stoffen betrachtet. Das Empfinden und Vorstellen kann niemals durch Bewegungen und Transformationen differenter Nervenzellen er-

klärt werden. Prof. Dr. Bach sagt in seiner geist- und wissensreichen Festrede zum 600jährigen Jubiläum Albert's des Großen: „Daß die gediegenste Analysis der Nervenzelle zur Erklärung des psychologischen Problems kaum mehr Licht bringen werde als die genaueste Kenntniß der Molecularverhältnisse der Bahnschiene in das System der Eisenbahn, erhellt von selbst." — Physiologie und Psychologie sind nicht mehr getrennt, wenn man erkannt hat, daß wir es bei der Betrachtung unseres Organismus nicht mit Stoffen, sondern mit einer geordneten Gesellschaft immaterieller Wesen zu thun haben, von welchen unser Ich eines ist und zwar ein solches, das vermöge seiner Stellung und seiner Beziehungen zu den übrigen zum Bewußtsein seines Bewegens, Empfindens und Vorstellens gelangt ist. Alle Wesen in dem menschlichen Organismus bewegen, empfinden und stellen vor; infolge dieser Thätigkeiten wird eben der Organismus gebildet, und unser Ich bewegt, empfindet und stellt vor in einem vollkommenern Maße als die andern, weil seine Beziehungen vollkommenere sind, weil es zeitweilig das herrschende Wesen ist.

Von den Vorstellungen, welche wir durch Vermittelung der Sinnesorgane erhalten, haben wir aber anfänglich noch kein Bewußtsein; wir wissen von ihnen ebenso wenig, als die Wesen in unorganischer Verbindungsform von denen wissen, die sie durch die Einwirkungen anderer ohne Vermittelung von Sinnesorganen erhalten. Vorstellungen haben ist noch kein Wissen um dieselben. Wir denken z. B. sehr oft ohne zu wissen, daß wir denken 2c. Um zu diesem Wissen zu gelangen, müssen wir uns eine Vorstellung von unsern Vorstellungen bilden, wir müssen uns unsere Gemüthszustände vorstellen; erst dann erlangen wir eine Kenntniß von denselben, erst dann gelangen wir zum klaren Bewußtsein derselben, zu bewußten Vorstellungen. Dies ist nur möglich, wenn und solange uns ein geeignet organisirtes Nervensystem zu Gebote steht, d. h. wenn und solange wir mit einer gewissen Verbindung von Wesen in Wechselverkehr, in einem Erfahrungsprocesse stehen. Unser Wesen wirkt auf dieselben und empfängt von ihnen

Rückwirkungen, wie dies überall, in allem Geschehen, in allen Naturvorgängen stattfindet. Wenn nun unser Wesen durch Vermittelung der Sinnesorgane gewisse Vorstellungen erhalten hat, so wirkt es diesen Vorstellungen conform auf die Wesen des Nervensystems und empfängt von ihnen ebenso conforme Rückwirkungen; dadurch wird es veranlaßt, solche Vorstellungen zu bilden, welche seinen eigenen Gemüthszuständen conform sind. Das Centralnervensystem läßt sich in dieser Beziehung mit einem Spiegel vergleichen. Der Spiegel empfängt die von unserm Angesicht ausgehenden Lichtstrahlen, reflectirt sie in unser Auge; wir nehmen nun diese Einwirkungen wahr und bilden infolge hiervon die Vorstellung von unserm Angesichte. Wir nehmen nicht unser Angesicht im Spiegel wahr, wie man gemeinhin glaubt, sondern die vom Spiegel reflectirten Lichtstrahlen, und bilden hieraus erst die Vorstellung unsers Angesichtes. Das Nervensystem ist ein Reflexionsapparat, durch dessen Vermittelung wir zur Kenntniß unserer innern Zustände (unserer Empfindungen und Vorstellungen) und, da die ganze bunte Körperwelt zu denselben gehört, auch zur Kenntniß dieser gelangen. So kommen wir zu den bewußten Vorstellungen und, indem wir diese verknüpfen oder trennen, zum bewußten Denken. Das „Ich denke" des Descartes wird nicht unmittelbar gewußt; es geht demselben ein sehr complicirter Erfahrungsproceß voraus; dieser ist das Princip und der Grund des Wissens, ohne ihn würden wir nie zur Einsicht kommen, daß wir denken. Schon eine kleine krankhafte Veränderung im Gehirne hebt dieselbe auf oder verdunkelt sie.

Auch von den psychischen Zuständen Anderer haben wir keine unmittelbare Kenntniß. Ich kann nicht wissen, was ein anderer Mensch oder was ein Thier empfindet; ich erschließe es beim Menschen zumeist aus seinen Worten, beim Thier aus seinen unarticulirten Kundgebungen und sonstigen Bewegungen; ich nehme nichts wahr als ihre Kraftäußerungen. Die Empfindungen sind durchweg unwahrnehmbar, sowol die eigenen als die der andern Wesen. Sie können nur durch Vermittelung zu unserer Kennt-

niß gebracht werden — die eigenen Empfindungen durch Wechselwirkung des Ich mit dem Nervensysteme, die der andern Wesen durch Wechselwirkung derselben mit uns.

Nur organisirte Wesen können ihre Gemüthszustände in einem gewissen Maße von Klarheit Andern mittheilen, weil sie entsprechende Organe dazu haben. Jedoch auch Wesen in anorganischer Verbindung können das, was in ihrem Innern vorgeht, obwol nur höchst unvollkommen, mittheilen; das Kind verräth seinen innern Zustand, wenn es geschlagen wird, durch Schreien; der Ton, den eine angeschlagene Glocke erzeugt, indem sie die Luft in Schwingungen versetzt, ist auch als eine Kundgebung ihres veränderten, innern Zustandes anzusehen.

Weil die psychischen Zustände in anorganischen Verbindungen nur auf sehr unvollkommene Weise sich kundgeben, oder vielmehr weil diese Kundgebungen nicht beachtet werden, glaubt man, sie seien in diesen gar nicht vorhanden, und behauptet, die Wesen in diesen Verbindungen seien empfindungslos, sie seien ganz andere als unser durch organische Verbindung zum Bewußtsein seiner Empfindungen gekommenes Ich. — Hätten die Wesen in anorganischen Verbindungen keine psychischen Kräfte, so könnte keines derselben, wenn es in organische Verbindung kommt, psychische Eigenschaften entfalten. Und nimmt man eigene psychische Wesen in den Organismen an, so kann man ihre Wechselwirkung mit dem physischen Organismus nicht erklären, Physiologie und Psychologie sind dann unvereinbar.

Es ist sehr leicht, für die psychischen Erscheinungen eigene psychische Substanzen — und für die physikalischen eigene physische anzunehmen; aber es ist unmöglich, den Nachweis, daß solche wirklich da sind, zu liefern. Das materialistische Wunder aber, daß aus einer Mischung blindwirkender Stoffe Selbstbewußtsein, Erkenntniß, Pflichtgefühl, ästhetischer Sinn erzeugt werde, wird wol gegenwärtig auch von keinem besonnenen Naturforscher mehr geglaubt.

11.

Herbart's Realismus.

Als Reaction gegen die idealistische Richtung des philosophischen Denkens, welche alles von unserm Bewußtsein unabhängige Sein verneint, entstand die realistische Metaphysik Herbart's. Dieser Philosoph hat dargelegt, daß die Welt durch das bloße Denken, durch innere Ursachen allein nicht erklärt werden kann, und behauptet, daß den Erscheinungen reale, von unserm Denken und Vorstellen unabhängige Dinge zu Grunde liegen müssen. Er geht jedoch von derselben Grundvoraussetzung aus wie der Idealismus, daß die Erscheinungswelt, d. i. unsere Empfindungen, das Gegebene, das Datum unserer Erfahrung seien. „Die Empfindung ist das einzig mögliche Fundament unserer Erkenntniß des Realen." „Da sich alle unsere Erkenntniß der Außenwelt allein auf die Sinneswahrnehmungen gründet, so leuchtet ein, daß wir niemals die Dinge an sich oder das eigentliche Wesen, die Qualität der Dinge durchschauen können."

Wenn man die Erscheinungen für das Sinnlichwahrnehmbare hält, so muß man freilich annehmen, daß die wahrhaft seienden Dinge nicht sinnlich wahrnehmbar sind; wenn die Erscheinungsdinge die Gegenstände unserer Erfahrung sind, so können es die Wesensdinge nicht sein.

Daher ist der Realist darauf angewiesen, das Seiende blos zu setzen, zu denken, anzunehmen, und zwar als Etwas, das durch die sinnliche Erfahrung nie verificirt, nie erprobt werden kann. Die

äußern Ursachen des Realisten sind also eben so unbekannt als die innern Ursachen des Idealisten.

Wenn der Realist bekennen muß, daß die Qualität seiner Realen unerkennbar ist, so ist schon damit die Unerkennbarkeit der Wesen selbst ausgesprochen; denn wenn auch nur ein Punkt dunkel bleibt, so wirft dieser seinen Schatten auf das Ganze und verdunkelt es.

Durch die Annahme eines Unerkennbaren wird aber die Erkenntniß des Gegebenen nicht erhellt. Ist die Erfahrung nicht begreiflich, so kann sie durch etwas Unerfahrbares nicht begreiflicher gemacht werden. Die Dunkelheit wird durch Herbeiziehung eines noch Dunklern nicht vermindert. Man kann wol eine bisher unerklärte Thatsache durch Annahme einer noch unbekannten Ursache aufklären, aber diese Ursache muß entdeckbar, muß der Wahrnehmung zugänglich sein. Von den Störungen in der Bewegung des Uranus schloß man auf das Vorhandensein eines noch unbekannten Planeten; dieser Planet war aber entdeckbar und wurde auch wirklich entdeckt. Hätte Leverrier behauptet, die Störungen seien die Folgen eines der Erfahrung unzugänglichen Etwas, so würde er sich lächerlich gemacht haben.

Ueberdies verfällt man durch die Annahme unerkennbarer Dinge dem Dualismus von erkennbaren Erscheinungsdingen und unerkennbaren Dingen-an-sich, womit ohnehin alle Erkenntniß aufgehoben ist. Dahin gelangt jede Lehre, welche die Erscheinungsdinge von den wahrgenommenen Dingen nicht zu unterscheiden weiß.

Obwol Herbart annimmt, daß die eigentliche Qualität des Seienden uns gänzlich unbekannt sei und bleibe und daß wir niemals aus unserm Vorstellungskreise herausgehen können, so behauptet er doch, daß unser Wissen objective Bedeutung habe, daß wir durch das Denken über das, was außer uns ist und geschieht, entscheiden können, daß das Reale, das wahrhaft Seiende, so beschaffen sei, wie wir es denken müssen; daß es sich nach unserer nothwendigen Vorstellungsart richte: denn es ist unmöglich, sich

vorzustellen, daß etwas sei, welches von unserer nothwendigen Vorstellungsart abweiche; die Nothwendigkeit unserer Vorstellungsart, d. h. die Erkenntniß, daß jede andere Vorstellungsart auf einen Widerspruch führe, ist daher das Kriterium der Wahrheit. Herbart hat hier recht. Aber man muß wissen, woher diese nothwendige Vorstellungsart kommt, warum wir nothwendige Vorstellungen haben, denn solange man die Nothwendigkeit derselben nicht begründen, nicht auf ihre Ursachen zurückführen kann, ruht der Anspruch, daß die Nothwendigkeit unserer Vorstellungsart das Kriterium der Wahrheit sei, auf einer dunkeln Voraussetzung. Es genügt nicht, zu behaupten, wir müssen so denken, wie wir eben denken, unser Denken sei an gewisse Gesetze gebunden; man muß wissen, warum wir so denken müssen, woher die Denkgesetze stammen. Nun ist wiederholt ausgeführt worden, daß wir zu diesen nothwendigen Vorstellungen kommen, weil wir dazu genöthigt werden. Wir empfinden eine bestimmte Nöthigung, dies ist der Grund, warum wir eine Vorstellung, gerade diese und keine andere bilden, und warum wir sie als eine nothwendige anerkennen. Wir empfinden oder erfahren also etwas, was nicht Vorstellung ist, da es die Ursache ist, weswegen wir die Vorstellung bilden; wir erfahren das Wirken des wirklich Seienden. Unsere Vorstellungsart, unser Denken richtet sich nach den Nöthigungen, die die Wesen auf uns ausüben. Diese schreiben unserm Denken die Gesetze vor. Kurz, unsere Vorstellungsart richtet sich nach den Wesen, nicht die Wesen nach unserer Vorstellungsart. Wir müssen das Wesen so denken, weil es uns nöthigt, es so zu denken, nicht weil es die Art unsers Denkens so mit sich bringt. Unsere Vorstellungsart ist von der Wirkungsart, von der Beschaffenheit des Seienden bedingt. Mithin ist allerdings die Nothwendigkeit unserer Vorstellungsart das Kriterium der Wahrheit, aber nur deswegen, weil das wahre Wesen uns zu dieser Vorstellungsart nöthigt, weil wir seine Art zu nöthigen wahrnehmen, und somit ist klar, daß uns das Reale, auf welches wir zu schließen genöthigt werden, nicht unbekannt oder gar unerkennbar ist,

so wenig als der Neptun unerkennbar ist, auf welchen Leverrier geschlossen hat, und daß man daher nicht sagen kann, man habe von der nothwendigen Vorstellung des Seienden auf ein unerkennbares Seiendes geschlossen.

Herbart hat also recht, daß das Seiende so sein müsse, wie wir gezwungen sind es vorzustellen, daß es von unserer nothwendigen Vorstellungsart nicht abweiche. Aber er hat unrecht, daß es unbekannt und unerfahrbar sei, da wir seine zwingende Kraft empfinden, erfahren.

In dem Wahne, daß die Erscheinungen das Sinnlichwahrnehmbare seien, sagt Herbart: „Der Kinderglaube, womit im gemeinen Leben das, was mit Augen gesehen und mit Händen betastet ist, für real gehalten wird, ist ein für allemal verloren.“ Als selbstverständlich wird hier angenommen, daß es das Licht, die Farbe, die Größe, Gestalt ꝛc. ist, was wir mit Augen sehen, daß es der feste, schwere Körper ist, den wir betasten. Aber gerade diese Annahme ist der Kinderglaube, in welchem man allgemein befangen ist und welcher ein für allemal aufgegeben werden muß, um zu erkennen, daß es kein Kinderglaube ist, daß das, was wir sehen und tasten, das Reale ist.

Dem gegebenen Schein soll ein nicht gegebenes Seiendes zu Grunde liegen. Gerade umgekehrt, das gegebene Seiende liegt dem nicht gegebenen, sondern von uns erst nachträglich gemachten Scheine zu Grunde. Das Wirklichseiende haben wir nicht zu suchen, zu setzen, anzunehmen; wir dürfen nur die Augen gehörig aufmachen, so sehen wir es. Herbart sagt: „Die Empfindung kann nicht bezweifelt werden, weil eben sie das unmittelbar Gegebene ist.“ Die Empfindung ist nicht das unmittelbar Gegebene, denn sie entsteht erst, nachdem wir gewisse Einwirkungsacte erfahren haben; das, was wir erfahren, ist das unmittelbar Gegebene, mithin das Unbezweifelbare, das schlechthin Gewisse. Weil Herbart von denselben irrthümlichen Voraussetzungen ausging wie die Empiristen und Idealisten, (nämlich daß die Erscheinungen wahrnehmbar, die wirklichen Dinge unwahrnehmbar

seien), daher kam er auch nicht zur eigentlichen Erkenntniß der wirklichen Dinge und blieb im Dunkel über die objectiven Ursachen unserer sogenannten sinnlichen Vorstellungen sowol als unserer Begriffe.

Wenn Herbart sagt, daß den Erscheinungen reale, von unserm Denken und Vorstellen unabhängige Dinge zu Grunde liegen müssen, so ist dies nur richtig insofern man darunter versteht, daß die Dinge auch dann vorhanden sind, wenn wir sie nicht mit Bewußtsein vorstellen, daß sie vorhanden sind, ob wir an sie denken oder nicht. Aber man darf darunter nicht verstehen, daß die Dinge ein Sein hätten, ohne daß sie von uns vorgestellt würden: wir stellen sie immer vor, auch ohne es zu wissen; von unserm Vorstellen unabhängige Dinge kann es deswegen nicht geben, weil alle Wesen stets in Wechselwirkung stehen und daher auch stets Vorstellungen voneinander haben, weil (wie im vorhergehenden Abschnitte gezeigt worden) Erfahrung und Vorstellung einander gegenseitig bedingen. Die Dinge sind nicht unabhängig von unserm Vorstellen, wie unser Vorstellen nicht unabhängig ist von den Dingen, wohl aber bestehen sie unabhängig von unserm zeitweilig bewußten Vorstellen.

Herbart behauptet mit Recht, daß in der gemeinen Auffassung der Dinge Unbegreiflichkeiten und Widersprüche enthalten sind, welche beseitigt werden müssen. Diese Widersprüche liegen nicht in dem wirklich Gegebenen, sondern werden ihm durch das Denken beigelegt. Der erste und durchgreifendste Widerspruch in unserm Denken ist aber der, daß die Erscheinungsdinge Erfahrungsobjecte seien. Es hilft daher nichts, wenn das Denken sich die Aufgabe stellt, die Begriffe des Dinges mit seinen Eigenschaften, der Veränderung, der Materie und des Ich, durch Bearbeitung denkbar und mit dem Begriffe des Seienden übereinstimmend zu machen, d. h. ihre Widersprüche zu beseitigen, solange jener erste Grundwiderspruch nicht beseitigt ist. Das Denken ist im Widerspruche mit der Erfahrung und mit sich selbst, wenn es urtheilt: wir nehmen die veränderlichen mannichfaltigen Erscheinungen, unsere

Empfindungen wahr. Die richtig verstandene Erfahrung sowie das widerspruchslose Denken lehrt: wir nehmen die unveränderlichen Ursachen der Erscheinungen, die Wesen wahr. Die Widersprüche entstehen nur, wenn man die Erscheinungen für die Erfahrungsobjecte hält.

Widersprechendes existirt nicht, es wird von uns nur gedacht; wir urtheilen falsch. Was wirklich ist und geschieht, kann sich nie widersprechen. Indem wir das Wirkliche wahrnehmen, nehmen wir immer das Widerspruchslose wahr, und wir können nichts anderes wahrnehmen als das Wirkliche, weil das Unwirkliche nicht existirt, mithin nicht auf uns einwirken kann. Das Wahrnehmbare ist untrüglich. Was wir erfahren, ist immer nothwendig wahr, aber daß unsere Urtheile über das Erfahrene nicht immer und nicht nothwendig wahr sind, sehen wir an den Urtheilen des Empiristen und Idealisten, welche miteinander über die Wahrheit ihrer Urtheile streiten, indem der eine urtheilt, die Erfahrung, der andere, das Denken sei die Quelle der Wahrheit. Das Urtheilen gibt keine absolute Sicherheit, und gäbe es nichts Anderes als unser Urtheil, worauf wir unsere Behauptungen stützen, so könnten wir nie mit Bestimmtheit sagen, daß irgend etwas objectiv existirt. Durch das Urtheilen kann ich nicht zu der Kenntniß kommen, daß irgend etwas ist, daß mehrere Dinge sind, daß ich bin, daß ich denke, wahrnehme. Ich komme dazu durch das Denken so wenig, als zu der Erkenntniß, daß $2 \times 2 = 4$, oder daß der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten die gerade Linie ist, oder daß der Handschuh der rechten Hand nicht auf die linke paßt. Diese Erkenntnisse habe ich nur aus der Erfahrung und sie sind deswegen so unumstößlich gewiß, weil sie nicht erdacht, sondern erlebt, erfahren werden.

Herbart erkennt wol, daß das Denken, welches die Erfahrung transscendiren und vermeintliche Dinge an sich erkennen will, zu nichts führt. Da er aber in der Erfahrung nur Erscheinungen erblickt und daher auf die Erkenntniß der wirklichen Wesen verzichten muß, so sucht er sich wegen dieses Mangels zu trösten

indem er sagt: „Wer etwas mehr in der Erfahrung sucht, wer mit dem Gewebe von Relationen, woraus sie besteht, nicht zufrieden ist, der kann sich vielleicht eine Erfahrung oder ein höheres Wissen nach Wunsch phantasiren, allein dadurch wird seine Erkenntniß nicht wachsen. Weder Beobachtung noch Speculation würden so viel Anstrengung kosten, wie es wirklich der Fall ist, wenn mehr als jene Verbindungen und Trennungen in der Erfahrung gegeben würde. Allein dafür ist auch dieses Gegebene keiner Anfechtung fähig wegen seiner Uebereinstimmung mit dem, was außer uns ist. Denn was enthält es eigentlich? Nichts mehr als jenen objectiven Schein, der für alle Zuschauer gültig ist, aber keine Prädicate der Dinge selbst darbieten kann. Wie viel haben die Astronomen aus diesem Scheine gemacht durch vereinigte Kunst und Kraft? Der gewöhnliche Mensch bereitet sich daraus seine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung seines Begehrens und die Heilmittel seiner Schmerzen. Zu dem allen ist eine Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen weder nöthig noch auch nur brauchbar und von irgendeinem Einflusse.“

Das tiefste Sehnen der edelsten Geister, das Denken und Forschen der Menschen seit mehreren tausend Jahren ging dahin, das Wesen der Dinge kennen zu lernen, und jetzt soll diese Erkenntniß überflüssig und sogar unbrauchbar für uns sein? Wir hätten also nichts Besseres zu thun, als dieses Streben gleich einer eiteln Gemüthsstimmung, gleich dem Uebermuth eines Phantasten abzuthun und uns mit unserer Unfähigkeit der Wesenserkenntniß zu begnügen? Wird man hier nicht erinnert an den Fuchs in der Fabel, welcher die Trauben für sauer, also für unbrauchbar für seinen Magen erklärte, als er sah, daß er sie nicht erreichen konnte? Ist es denn wirklich gleichgültig, ob wir eine anschauliche Erkenntniß der wirklichen Dinge, der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens haben oder nicht? Ist es wahr, daß man in der Philosophie und Naturwissenschaft, in der Lösung der Probleme von Sittlichkeit, Freiheit, Unsterblichkeit, wie der Pro-

bleme von den Ursachen aller Naturerscheinungen ebenso weit kommt ohne Erkenntniß des wahren Wesens als mit ihr?

Woher kommt denn das gegenwärtige Chaos von Meinungen, der stets sich erneuernde Kampf in Wissenschaft und Leben und der Zweifel, ja die Verzweiflung an der sittlichen Würde des menschlichen Wesens, an dessen Selbständigkeit und Unsterblichkeit, und das Bestreben derer, welche alle bisher erreichten Errungenschaften in gesellschaftlicher Ordnung vernichten möchten?

Der Wissensdrang wird sich damit nie abspeisen lassen, daß man sagt, dies oder jenes sei nicht nöthig zu wissen, und um so weniger in der höchsten und wichtigsten Frage nach dem wahren Wesen.

Eine Metaphysik freilich, welche keine andere Grundlage hat als die Erscheinungserfahrung, kann keine Sicherheit bieten, ist eine höchst zweifelhafte Wissenschaft, hat keinen Anspruch auf Beachtung und in Bezug auf sie kann man mit Recht sagen, man kommt ohne sie ebenso weit als mit ihr. Und daß trotzdem der Astronom und der Mechaniker ꝛc. auch ohne die Kenntniß des eigentlichen Wesens zu bestimmten Erkenntnissen gelangen, kommt daher, weil dieselben sich thatsächlich mit den wirklichen Dingen, mit den wirkenden Kräften beschäftigen und nur nicht wissen, daß sie mit diesen zu thun haben. Die wirklichen Dinge zwingen sie zu ihren Erkenntnissen, aber sie hängen ihnen ihre eigenen subjectiven Empfindungen an und meinen nun, dieser äußerliche Aufputz sei das uns Gegebene, das von uns Wahrgenommene. Dadurch machen sie sich das Wesen unkenntlich und glauben nun, es sei uns unerkennbar. Es ist fast komisch zu sehen, wie die Menschen von dem, was sie täglich und überall wahrnehmen, behaupten, sie kennten es nicht, und wie sie ganz etwas Anderes wahrzunehmen meinen als das, was sich ihnen von allen Seiten unabweislich aufdrängt.

Das Denken hat das Recht und die Pflicht, das durch die Erfahrung Gegebene zum klaren und deutlichen Verständnisse zu bringen, und dazu gehört vor Allem, daß es zu einer richtigen

Erkenntniß dessen, was Erfahrung ist, gelangt. Aber es darf nicht über den festen Boden der Erfahrung hinausschweifen und Unerfahrbares, Unwahrnehmbares erkennen wollen. Dieses Hinausschweifen hat seinen Grund nur in der irrthümlichen Auffassung der Erfahrung, wonach dieselbe nichts als Erscheinungen bieten soll. Wenn man aber eingesehen hat, daß die Erfahrung das bietet, was man außer ihr anzunehmen für nöthig erachtete, so ist keine Veranlassung mehr vorhanden, über sie hinauszuschreiten.

12.

Sittlichkeit.

Wie mittelst der Erscheinungserfahrung auf theoretischem Gebiete keine wahre Erkenntniß, so ist mit ihr auf ethischem Gebiete keine wahre Sittlichkeit zu gewinnen.

Kant hat, unter allen Philosophen der erste, das bis auf ihn allgemein geltende eudämonistische Princip der Moral überwunden, indem er zeigte, daß der Eudämonismus die Regeln seines Handelns aus der Erscheinungserfahrung, in welcher nur vorübergehend scheinbar Nützliches und Lustbringendes zu finden ist, nimmt und den Satz aufstellt, daß überall nichts zu denken möglich ist, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille, daß also eine Handlung ihren moralischen Werth nicht in der Absicht (auf Nutzen oder Genuß) hat, sondern in der Maxime des Wollens, nach der sie beschlossen wird. Das wesentlich Gute der Handlung besteht also in der Gesinnung, der Erfolg mag für dieses unser hinfälliges Leben, in Bezug auf unsere Wünsche und Neigungen, in Bezug auf die sogenannte Glückseligkeit dieses Lebens sein, welcher er wolle. Das Moralgesetz fordert, daß der Wille gut sei, und gut ist der Wille, welcher mit dem Pflichtgefühle übereinstimmt. Es kommt in Rücksicht des guten Willens nicht blos auf die Handlung, sondern auf deren Beweggrund, auf die subjective Triebfeder an, die den innern Charakter der Handlung ausmacht. Der gute Wille thut die Pflicht nicht aus selbstsüchtiger Absicht, nicht aus Neigung,

sondern aus Achtung vor dem Gesetze der Vernunft. Die wahrhaft gute Handlung muß mit dem Gesetz übereinstimmen und der Beweggrund muß der Wille sein, diese Uebereinstimmung zu erzeugen.

Der Beweggrund oder die Maxime meiner Handlung ist gut, wenn ich auch wollen kann, daß er ein allgemeines Gesetz werde. Wenn der Beweggrund einer Handlung derart ist, daß er nicht allgemeines Gesetz werden kann, daß der Handelnde selbst diese Gesetzwidrigkeit seiner Maxime nicht wollen kann, so ist die Handlung nicht moralisch. Niemals kann die bloße Selbstliebe mit allen ihren Triebfedern, noch weniger der ordinäre Egoismus ein allgemeines Gesetz werden. Auch der Egoist kann nicht wollen, daß seine Maxime als Gesetz für Alle gelte. Der Egoismus hebt alle Gemeinschaft, allen Zusammenhang auf, und mit dem Zusammenhange ist das Leben selbst aufgehoben. Der Beweggrund meiner Handlung soll kein anderer sein als die Vorstellung der Pflicht; so erfülle ich das Gesetz blos aus Achtung vor dem Gesetze.

Fragt man jetzt nach dem Ursprunge dieser Vorstellung, so muß vor Allem verneint werden, daß wir sie aus der Erscheinungserfahrung haben. Wie die Grundbegriffe der Logik und die Axiome der Mathematik, so stammen auch die Moralprincipien, der moralische Imperativ und das Gewissen, nicht aus der Erscheinungserfahrung.

Die Erscheinungserfahrung lehrt nur, was nützlich oder schädlich ist, was man also aus Zweckmäßigkeitsgründen oder zur Vermeidung von Collisionen mit den Nebenmenschen zu thun oder zu lassen hat. Dies sind bloße Maximen der Klugheit und der geordneten Lebensführung für dieses ephemere Dasein, sie sind keine ethischen Werthtaxirungen, keine Sittlichkeitskategorien.

Daß eine Handlung, abgesehen von dem zeitweiligen Nutzen, schön und edel, also sittlich gut sei, das kann vermittelst der Erscheinungserfahrung nicht eingesehen werden. Nach dieser ist die Welt der Schauplatz unselbständiger, hinfälliger Erscheinungsdinge,

zu denen auch wir, die bewußten Wesen, gehören sollen. Der Mensch, dessen Blick auf dieses endliche Leben eingeschränkt ist, strebt nach möglichster Glückseligkeit innerhalb desselben. Das Bewußtsein, daß er abhängig und hinfällig, daß er nur ein einmal auf einen Augenblick aus der Unendlichkeit der Zeit auftauchender und dann für immer untersinkender Punkt ist, verscheucht jeden Gedanken an etwas Höheres als die Genüsse dieses Lebens.

Abhängigkeit und Hinfälligkeit sind aber das Unglück selbst; ein abhängiges und hinfälliges Wesen ist das unglückseligste, was man sich denken kann. Und was die Genüsse betrifft, so gewährt keiner Befriedigung; es erwachen aus jeder Befriedigung einer Begierde immer neue Bedürfnisse. Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, Schmerz, Nichtbefriedigung, also das Gegentheil von Glückseligkeit. Es gibt für den Menschen auf dem Standpunkte der Erscheinungserfahrung keine Glückseligkeit.

Aber er will sich doch dieses vergängliche Leben so erträglich als möglich machen, er strebt nach Glückseligkeit, ungeachtet jedes irdische Glück momentan, ein Augenblick der Befriedigung ist, der schon im nächsten Augenblick erlischt und neuen Begierden Platz macht. So ist sein Streben nach Glückseligkeit vollkommen eitel.

Das Bestreben, das menschliche Leben wenigstens für die zukünftigen Generationen glücklicher zu gestalten, ist ebenso eitel. Denn wenn auch die Verhältnisse der nachfolgenden Generationen durch jahrtausendelange Bemühungen verbessert werden, so vermehren sich dadurch in gleichem Maße auch die Bedürfnisse, und es ist die Nichtbefriedigung ebenso groß oder noch größer als gegenwärtig. Für jede kommende Generation bleibt also doch der Satz bestehen: „Genuß ist Verwesung“ und er wird für sie um so einschneidender, je mehr sich ihr Bewußtsein zur Erkenntniß dieser Wahrheit entfaltet. Und da jede zukünftige wie die gegenwärtige Generation das Ende ihres Daseins, den Tod, in sicherer Aussicht hat, so kann sie überhaupt schon aus diesem Grunde sich nicht glücklich fühlen.

Wenn aber dieses hinfällige Leben Unglück ist, und für alle Generationen bleibt, so kann der Mensch nicht verpflichtet sein, es zu vervollkommnen; es kann keine Verpflichtung geben, die Unglückseligkeit oder ein bloßes Genußleben zu befördern. Das Pflichtgefühl und das Gewissen sind also aus der Erscheinungserfahrung in keiner Weise zu rechtfertigen. Das Sittengesetz hat für vergängliche Dinge, für hinfällige vorübergehende Erscheinungen, für Sterbliche keinen Sinn und keinen Zweck. Ist unser Selbstbewußtsein und unser Thun eine hinfällige, im Laufe der Jahrmillionen einen kurzen Augenblick auftauchende und dann in ewige Bewußt- und Thatenlosigkeit verschwindende Erscheinung, dann ist unsere Bemühung, das Leben der gegenwärtigen wie der zukünftigen Generation zu veredeln, zu vervollkommnen, eine Sisyphusarbeit, eine Tantalusqual, und es ist nicht zu verwundern, wenn die Verzweiflung, wenn einerseits der Pessimismus und andererseits das Streben, diese kurze Spanne unsers Lebens um jeden Preis zu genießen, um sich zu betäuben und gegen die Mahnungen des Gewissens unempfindlich zu machen, sich immer mehr verbreitet. Wenn das Selbstbewußtsein und mit ihm das Bewußtsein der guten und schlechten Handlungen ein so hinfälliges Ding ist, wie es nach der Erscheinungserfahrung zu sein scheint, so ist es um nichts besser als alle andern vergänglichen Erdengüter, daher auch um nichts höher zu achten als diese. Wenn es gewiß ist, daß wir durch unser Streben das Wohl der Andern und unser eigenes nicht verbessern können, so ist die Forderung des Pflichtgefühls keiner Beachtung werth.

Es ist allerdings egoistisch, wenn man nur gut handelt, um in einem zukünftigen Leben einen Lohn dafür zu haben, aber es ist unsinnig, gut zu handeln, wenn dasselbe keinen Zweck hat. Haben unsere Handlungen, die guten wie die schlechten, keinen Erfolg, wird der Weltlauf durch sie weder gefördert noch gehemmt, ist der Erfolg von ihnen gar nicht abhängig, so ist es ganz gleichgültig, ob wir gut oder schlecht handeln. Was für einen Grund hätte der Gärtner, den Samen in die Erde zu legen und das

hervorsprießende Pflänzchen zu pflegen, wenn er im voraus wüßte, daß niemals ein Baum daraus erwächst? Wird durch unsere guten Handlungen nur die ephemere und scheinbare Wohlfahrt dieses gegenwärtigen Lebens gefördert (ist also der Erfolg nur ein vorübergehender und scheinbarer), warum soll der Mensch diese fördern und zwar mit Aufopferung seiner eigenen Wohlfahrt, warum soll er von der Minute ausschlagen, was ihm keine Ewigkeit zurückbringt? Er hat ja nichts anderes als dieses Scheinglück, warum soll er auch dieses dahingeben, ohne dafür auch nur die Hoffnung zu haben, daß er einen Zweck damit erreiche? Es kann also nicht egoistisch genannt werden, wenn wir auf ein zukünftiges vollkommeneres Leben hoffen.

Es ist egoistisch, wenn man nur deswegen gut handelt und das allgemeine Beste anstrebt, um einen Lebensgenuß davon zu haben; daher wird gefordert, man solle mit dem Bewußtsein, gut gehandelt und dem sittlichen Imperativ Genüge geleistet zu haben, fürliebnehmen, wenn wir dasselbe auch nur in diesem kurzen Lebensaugenblicke haben. Aber wie kann gefordert werden, daß wir uns mit einem solchen Bewußtsein begnügen, wenn man andererseits weiß oder zu wissen glaubt, daß durch unsere Handlungen, daß mit dem besten Willen und der redlichsten Pflichtreue nichts ausgerichtet wird, daß all unser Thun eine Danaidenarbeit ist?

Es kann nicht egoistisch genannt werden, wenn wir ein anderes höheres Leben oder vielmehr eine Fortentwickelung zu höhern Lebensformen fordern und uns mit dem bloßen Bewußtsein unserer sittlichen Handlungen in diesem Leben nicht zufrieden geben, weil ein sittliches Streben ohne einen wirklichen Erfolg keinen Werth und keine Bedeutung hätte. Mit dem, was die Erscheinungserfahrung bietet, läßt sich sittliches Streben nicht vereinigen — ja es ist überhaupt gar nicht möglich — wir könnten keine Vorstellung von Sittlichkeit haben, wenn es nur Erscheinungserfahrung gäbe, wir könnten keine Ahnung von etwas über die Interessen dieses Lebens Hinausragendem haben, wir könnten, wie schon gesagt, gar nicht von Handlungen sprechen, die schön, edel, gut

sind. Dies ist so unmöglich, als daß der Blindgeborene (also der, welchem die Einwirkungen von Andern fehlen) eine Vorstellung von Licht und Farben hätte.

Die wahre, die richtig verstandene Erfahrung dagegen lehrt uns die wirklichen, ewigen Wesen und uns selbst als solche kennen. Sie zeigt uns, daß es keine abhängige, hinfällige Wesen gibt, daß das, was wir dafür halten, nichts als unsere subjective Vorstellung ist. Die wirklichen Objecte unserer Erfahrung sind die ewig beständigen Wesen und das gegenwärtige Leben ist nur ein kurzer vorübergehender Abschnitt unsers ganzen Lebens, welches in dem unendlichen Fortschritt, in der steten Entfaltung unserer Kräfte und der Vervollkommnung unserer gegenseitigen Verhältnisse besteht. Wir sind die ewigen Kräfte des Wirkens und Wahrnehmens, die in den verschiedensten Formen sich entfalten und zu stets vollkommenern Formen hinanstreben. Die Kräfte des Wesens, sowol die bewegenden, physikalischen, als die empfindenden oder psychischen, sind unzerstörbar. Das Selbstbewußtsein ist nur eine höhere Form der empfindenden, der psychischen Kraft, und da die sich ewig gleichbleibenden Kräfte eines Wesens bei der Bildung ähnlicher Verhältnisse sich stets in ähnlicher Form entfalten, so muß sich auch die Kraft des Empfindens bei ähnlichen eintretenden Verhältnissen in ähnlicher Form des Selbstbewußtseins entfalten. Unsere gegenwärtige Lebensform ist eine solche Stufe der Entfaltung und unser Wesen schreitet von ihr zu stets höhern Stufen des Selbstbewußtseins fort. (Eine Folge dieser Formveränderung ist der Tod und ebenso auch die Geburt.) Das Selbstbewußtsein ändert nur seine Form und auf der Unzerstörbarkeit des Selbstbewußtseins beruht die Möglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit *).

Es betrifft also die Forderung des Sittengesetzes den Fort-

---

*) Vergl. meine frühern Schriften, insbesondere „Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüths“ und „Genesis des Bewußtseins“.

schritt, die Vervollkommnung dieses unendlichen Processes, nicht den gegenwärtigen endlichen Lebensabschnitt. Und indem jeder Einzelne die Pflicht hat, diesen Fortschritt mit Aufopferung seines Wohles und sogar seines Lebens zu fördern, so betrifft diese Pflicht nur das vorübergehende Wohl und nur diese vergängliche Lebensform, nicht sein eigentliches Wohl, nicht sein Leben selbst; sie betrifft nur diese zeitweilige Form des Selbstbewußtseins, nicht das Selbstbewußtsein selbst. Der sittliche Imperativ befiehlt nur, daß der Einzelne seine zeitliche Lebensform opfere, wenn dadurch die Entwickelung im Allgemeinen mehr befördert wird als durch das Beharren in dieser Form. Er kann überhaupt nicht befehlen, daß das Wesen sich selbst aufgebe und aus dem Entwickelungsprocesse, aus dem wirklichen Leben austrete, denn dies ist unmöglich; der Zusammenhang der Wesen kann nie aufgehoben werden. Auch ist schon mit der Forderung, daß der Einzelne durch seine Arbeit die Vervollkommnung der Verhältnisse Aller befördere, gesetzt, daß Jeder sich selbst erhalte, da er sich der Pflicht des Arbeitens für das Allgemeine entziehen würde, wenn er sich selbst aufgäbe, wenn er sich dem Lebensproceß entzöge. Daher ist klar, daß nur mit persönlicher Unsterblichkeit, mit der Unvernichtbarkeit des Selbstbewußtseins die kategorische Forderung des sittlichen Handelns zu rechtfertigen und die Thatsache des Gewissens erklärbar ist. Von persönlicher Unsterblichkeit kann nur bei selbständigen, unabhängigen Wesen die Rede sein — und nur wenn wir uns als solche erkannt haben, können wir freudig der Stimme der Pflicht und des Gewissens folgen und mit Aufopferung der vergänglichen Güter das ewig Gute, das allgemeine Fortschreiten fördern. Pflichtgefühl und Gewissen haben nur einen vernünftigen Sinn für Unsterbliche; nur die Unsterblichen können Pflichtgefühl und Gewissen haben. Das ethische Gebot ruht auf der Unvergänglichkeit der Wesen — für vergängliche Dinge gibt es keine Pflicht und kein Recht. Erscheinungen können nicht verantwortlich gemacht werden. Nur von dem Unsterblichen kann verlangt werden, daß er keinem andern

Gebote als dem, was ihm seine Vernunft vorschreibt, folge. Nur der Unsterbliche hat auf sein eigenes ethisches Urtheil zu achten ohne Rücksicht darauf, was aus der Anwendung desselben folgen möge, weil er keinen Grund hat, zu fürchten, daß durch die Pflichterfüllung Unvernünftiges, d. i. dem Dasein und dem Fortschritte der Wesen Zuwiderlaufendes entstehen könne.

Alle philosophischen Systeme, welche das menschliche Wesen für unselbständig, bedingt und abhängig halten, müssen die persönliche Unsterblichkeit bezweifeln oder verneinen; bei ihnen wird die Stufenreihe der Entwickelung durch den Tod unterbrochen, und daher können sie kein wahres Wohl finden. Man kann von jedem solchen Systeme mit dem Dichter sagen:

> Das Höchste, ach, gelang ihm nie,
> Noch ward kein Mittel aufgefunden,
> Das alle Menschen glücklich macht,
> Die Krankheit ward nicht überwunden,
> Der Tod nicht um sein Reich gebracht."

Man muß sich seiner eigenen wirkenden und bewegenden Kraft klar bewußt werden, man muß sich selbst kennen lernen. — Aber wie ist ein solches Kennenlernen möglich, wenn man schon im voraus zu wissen meint, daß wir bedingte, endliche Dinge sind? Das Vorurtheil unserer Bedingtheit und Hinfälligkeit wird jedoch durch Worte, durch Erklärungen und Definitionen allein nicht aus dem Wege geräumt werden. Solange der Mensch seine eigene Würde und Kraft nicht fühlt, ist alles Reden vergeblich. Nur was man selbst erfährt, kann durch Vorstellungen, durch Belehrung klar gemacht werden. Unsere Generation, ganz versunken in die einseitig mechanische Naturanschauung, hat zum großen Theile das Gefühl der Menschenwürde verloren, sie eignet sich daher am liebsten die Theorien an, welche den Menschen zum Wurm erniedrigen, der vom Staube lebt, den des Wanderers Tritt vernichtet und begräbt; daher schrickt sie auch vor dem kategorischen Imperativ, der nur für höhere Naturen paßt, feig zurück. Mit dem Gefühle der eigenen Kraft und Würde ist auch

das des Sollens oder der Pflicht gegeben. Man kann die Einsicht, daß die Arbeit für das allgemeine Wohl nicht blos in verschiedener Beziehung nützlich, sondern schön und edel, also sittlich gut sei, Keinem von außen einpredigen, welcher nicht fühlt, welcher nicht in sich selbst erfährt, was denn eigentlich die Werthe gut und sittlich schön an sich selbst und nicht blos conventionell besagen wollen.

Weil die ethische Werthung als ethische immer im Wesen und nur in ihm geprägt wird, weil sie das zweifelloseste Eigenleben und eigene Thun desselben ist, so hat man das Sittengesetz (ähnlich wie die Grundbegriffe des Denkens und die Axiome der Mathematik) als ursprünglich im Wesen begründet angesehen. Jedoch ist hierbei wieder zu bedenken, daß es kein Wesen außer Zusammenhang mit den andern, daß es kein isolirtes, von der Welt losgetrenntes Ding gibt, daß alle Wesen ursprünglich in lebendigem Wechselverkehre stehen, und ohne diesen todt, ohne jegliche Empfindung und Vorstellung, also auch ohne Sinn und Verständniß für das Ethische wären, nichts von gut und bös, wie auch nichts von ja und nein oder von groß und klein wüßten. Daher ist dem Satze, daß die ethischen Werthschätzungen immer im Wesen geprägt werden, beizusetzen, daß sie nur in einem Wesen sind und entwickelt werden können, welches im Wechselwirkungs- oder Erfahrungsprocesse mit den andern steht. Sie werden wol vom Wesen selbst gemacht und zu stets hellerem Bewußtsein gebracht — aber immer nur infolge des Zusammenseins mit den andern. Unsere sämmtlichen Urtheile sind in allen Fällen die Folgen des Zusammenseins, des Wechselwirkens mit andern Wesen. Nur Wesen, welche miteinander im Wechselverkehre stehen, können Pflichtgefühl haben, nur zwischen Mehrern sind Pflichten möglich. Die Gesellschaft ist die Mutter der Sitten.

Das ganze Weltgetriebe besteht im Bewegen und Empfinden, im Geben und Empfangen von Einwirkungen. Alle Wesen bewegen und empfinden sowol bewußt als unbewußt, und der Zweck ist, diesen Bewegungs- und Empfindungsproceß immer mehr zu

vervollkommnen, in Bezug auf das Bewegen immer vollkommenere Verbindungsformen, in Bezug auf das Empfinden immer vollkommenere Vorstellungsformen zu erzeugen. Solange die Wesen unbewußt sind (in dunkel-bewußtem Zustande sich befinden) thun sie dies unbewußt, in menschlich-bewußtem Zustande sollen sie es mit Bewußtsein thun. Weil wir Einwirkungen erfahren, und weil wir (infolge unsers Bewußtseins) erkennen, daß sie unser Streben entweder hemmen oder fördern, also infolge der Wirklichkeitserfahrung, fällen wir die ethischen Urtheile. Wir fordern von den Andern, daß sie unsern Fortschritt nicht hemmen, sondern unterstützen. Dagegen müssen wir auch von uns selbst fordern, daß wir den Fortschritt der Andern nicht stören, sondern befördern, weil diese berechtigt sind, das Nämliche von uns zu verlangen, denn die Entfaltung der Kräfte und der Fortschritt zu stets höherer Vollkommenheit der Wesen ist nur möglich durch gegenseitiges Zusammenwirken. Daher haben wir das Pflichtgefühl.

Die ethischen Urtheile fällen wir nur infolge des Wechselverkehrs mit selbstbewußten Wesen, nämlich wenn wir das Handeln selbstbewußter Wesen wahrnehmen. Bei dem Urtheil: „Der Körper ist schwer, rund", haben wir weder ein Gefühl des Gefallens noch des Mißfallens. Diese Gefühle entstehen nur, wenn Menschen auf uns einwirken; selbstbewußte Wesen wissen, was sie thun, der Stein weiß nicht, daß er unsere Hand drückt, wenn wir ihn fassen. Wenn uns der Stein durch sein Drücken Schmerz verursacht, so schreiben wir ihm keine Schuld zu, so machen wir ihn nicht verantwortlich, wohl aber den Menschen, der uns einen Stoß versetzt, insofern er den Willen hat, uns Schmerz zu verursachen. Geht diese Hemmung von selbstbewußten Wesen aus, so erregt sie in uns die Empfindung des ethischen Misfallens und wir urtheilen: diese Handlung ist schlecht.

Wollte man annehmen, daß wir ohne den Verkehr mit Andern die Vorstellung des Sittengesetzes hätten, so wäre unbegreiflich, wie wir zu dieser Vorstellung kommen und wie wir an sie die

Empfindung des Gefallens knüpfen, oder wie wir ein Interesse daran haben könnten, dieses Gesetz zu befolgen.

Das Bewußtsein, den Fortschritt in der Entwickelung des Weltgetriebes befördert, an der Aufgabe des Lebens gearbeitet, die Pflicht erfüllt zu haben, erzeugt einen Gemüthszustand der Befriedigung, der den Genuß in seinen verschiedenen Formen weit überragt. Aber diese Befriedigung muß durch stets erneute Anstrengung erworben werden. Man darf nicht auf der einmal erreichten Stufe stehen bleiben, man muß sogleich zu einer höhern fortschreiten, sonst würde das Gefühl der Befriedigung verschwinden, und das der Langeweile (des Mangels an Beschäftigung) eintreten. Die Aufgabe des Lebens besteht darin, in Unendlichkeit rastlos fortzuschreiten, und wie dieses Fortschreiten, so ist auch das Gefühl der Befriedigung ein ewig dauerndes. Nur auf diese Weise sind Glückseligkeit und Sittlichkeit zu vereinen. Im rastlosen Arbeiten und Vorwärtsschreiten wird die ewige Glückseligkeit erworben; wer sie in den Genüssen sucht, jagt einem Phantome nach, und in der ewigen Ruhe gibt es weder Befriedigung noch Nichtbefriedigung. Entweder es gibt gar keine Glückseligkeit oder sie besteht im sittlichen Handeln.

Ohne unendliches Fortschreiten, ohne Unsterblichkeit keine Sittlichkeit und keine Glückseligkeit; wäre es möglich, daß die Wesen entstehen und vergehen, gäbe es keine beharrlichen Wesen, wären wir sterblich, wären Selbstbewußtsein, Pflichtgefühl und Gewissen hinfällige und vorübergehende Gemüthszustände hinfälliger Wesen, dann wäre das ganze Leben und Streben unerklärbar und alle unsere Arbeit vergebens.

Alles sittliche Wollen und Handeln, welches uns die bisherige Geschichte der Menschheit zeigt, beruht auf dem noch unbewußten Gefühle unserer Unzerstörbarkeit, unserer Unsterblichkeit. Im Christenthume steigerte sich dieses Gefühl bis zum festen Glauben, mit diesem die Achtung vor dem Sittengesetze, daher die erhabenen Beispiele der Aufopferung dieses Lebens für die eigene Ueber-

zeugung. Wird dieses Gefühl verdunkelt, so wird damit auch das Pflichtgefühl unterdrückt und der Eudämonismus wird herrschend. Wir sehen dies am deutlichsten in unserer Gegenwart. Mit der Verbreitung der materialistischen Lehren, wonach wir Naturproducte sind, die sich auflösen wie sie entstanden sind, oder der dualistischen Anschauungen, wonach wir durch einen Gott bedingt sind, sowie der pantheistischen Lehren, wonach wir bloße Modi 2c. eines Allgemeinen sind, welche in dasselbe mit Aufgeben ihrer Persönlichkeit zurückkehren, oder der idealistischen Doctrinen, wonach das Menschenwesen durch Verschmelzung mit dem Absoluten sich selbst verliert, oder wo das Universum als ein absoluter Geist betrachtet wird, der sich in den endlichen Formen der Natur und des Geistes als ein ewiges Werden seiner selbst manifestirt, kurz mit der Verbreitung der Lehren, welche die Selbständigkeit der Wesen entweder ganz oder theilweise leugnen, hat sich auch die Geringschätzung der Sittlichkeit verbreitet.

Der aus dem Gefühle unserer Unzerstörbarkeit hervorgegangene Glaube ist wankend gemacht worden durch die naturwissenschaftlichen und philosophischen Speculationen, welche auf einer verkehrten Grundanschauung der Natur und des Geistes beruhen.

Kant hat den Werth des Pflichtgefühls deutlich erkannt. Um es zu erklären und zu rechtfertigen, mußte er die Unsterblichkeit postuliren. Jedoch der herrschenden und als gültig angesehenen Scheinerfahrung gegenüber, welche uns täglich die Sterblichkeit vor die Augen führt, hat dieses Postulat keine Macht und in seiner theoretischen Philosophie konnte Kant keine feste Grundlage für die Unsterblichkeit bieten. Dieses Postulat sowie der Glaube an Unsterblichkeit müssen gerechtfertigt werden. Erst wenn die persönliche Unsterblichkeit auf Grund der wahren Erfahrung sichergestellt ist, hat die Sittlichkeit einen festen Boden. Das Gefühl, daß es uns zusteht, mit Aufopferung des irdischen Glücks und Lebens das Wohl der Andern zu befördern, kann nur ein Wesen haben, welches sich selbst stark genug fühlt, dieses Glück und dieses Leben zu entbehren, welches sich erhaben fühlt über

die Leiden und Freuden dieses vergänglichen Lebens. Und dieses Gefühl der eigenen Stärke und Macht, der persönlichen Selbständigkeit ist kein anderes als das der Unzerstörbarkeit des Selbstbewußtseins. Aber es ist eine zarte Blüte im menschlichen Gemüth und kann durch Sophistik leicht erstickt werden. Es durch eine richtige Weltanschauung zum klaren Bewußtsein zu bringen, ist nicht minder eine sittliche Pflicht als das Handeln nach bester Ueberzeugung, weil dadurch die Ueberzeugung eine klare und richtige wird. Es ist Pflicht für Jeden, nicht blos seiner besten Ueberzeugung gemäß zu handeln, es ist auch Pflicht, sich die richtige Ueberzeugung zu verschaffen. Der Unwissende oder der durch falsche Speculationen Irregeleitete kann wol seiner Ueberzeugung gemäß handeln, aber diese Ueberzeugung ist falsch, seine Einsicht ist irrig, und damit verfehlt er den Zweck bei aller guten Gesinnung. Ich kann den Willen haben, einem Kranken zu helfen, ich habe auch die Ueberzeugung, daß z. B. dieses Mittel hilft; aber wenn diese Ueberzeugung falsch ist, so verfehle ich mit dem besten Willen den Zweck meines Wollens. Ich handle sittlich, insofern ich das Beste des Kranken will, ich handle unsittlich, insofern ich mir die rechte Ueberzeugung von dem Mittel, dessen ich mich bei meiner Handlung bediene, nicht verschafft habe. Die Forderung des kategorischen Imperativs betrifft also nicht blos das Handeln, sie erstreckt sich auch auf das Wissen, wir sollen nicht nur gut handeln, sondern auch richtig erkennen. Wir sind für unsere Irrthümer ebenso verantwortlich wie für unsere Sünden.

Die Wissenschaft ist die Leuchte, welche dem Handeln den Weg weist — aber nicht unsere heutige Wissenschaft, welche die wahre Erfahrung gar nicht kennt, welche den Verstand der Jugend entweder mit eingebildeten übersinnlichen Geistdingen oder mit eingebildeten sinnlichen Stoffdingen verwirrt und das Gemüth, die sittlichen Gefühle unerklärt und unbeachtet läßt. Die einseitige auf der Erscheinungserfahrung fußende Verstandesbildung erzeugt keine Sittlichkeit; es ist ein Irrthum, daß der mit vielen empirischen Kenntnissen Ausgestattete auch sittlich gut sein müsse.

Wir sehen dies an der trotz den vielen Schulen zunehmenden Verwilderung. Pessimismus und Nihilismus sind die Folgen der falschen oder der vernachlässigten Erziehung. Weder im Hause noch in der Schule wird ernstlich auf Charakter und Gemüth der Kinder gewirkt. Man denkt nicht auf sittliche Bildung und glaubt, die Bildung bestehe in nichts anderm als in der Aneignung einer möglichst großen Summe von Kenntnissen.

Der edle Charakter, die Hochachtung vor den sittlichen Idealen kann nur erzielt werden durch Erforschung des eigenen Wesens, durch Selbsterkenntniß, durch die klare Einsicht in die Unzerstörbarkeit unserer psychischen und physischen Kräfte, durch die Ueberzeugung von unserer persönlichen Unsterblichkeit, und dies kann nur geschehen durch eine richtige Auffassung der Erfahrung. Unsere öffentlichen und privaten Zustände werden nicht eher besser, als bis man in und außer den Schulen die Ausbildung des Gemüthes, des Gefühls unseres eigenen moralischen Werthes und unserer Unsterblichkeit als die erste Aufgabe mit aller Macht vollzieht. Selbsterkenntniß und Charakterbildung ist das erste und höchste, Sammlung von Kenntnissen das zweite Erforderniß zur Erzielung eines gesunden Staats- und Familienlebens. Fehlt die erstere, hat der Mensch keine Achtung vor sich selbst, scheut er sich nicht vor unedeln Handlungen, so ist alles gesellschaftliche Leben in steter Gefahr der Auflösung und weder Gesetze noch Staatsverfassungen schützen vor Revolution und Fürstenmord. Die beste Staatsverfassung und die vortrefflichsten Gesetze sind wirkungslos bei einer Gesellschaft, deren Glieder ihre Wohlfahrt nur in den Genüssen dieses endlichen Lebens suchen; nur wenn sich der Blick über diesen Lebensabschnitt hinaus in die Ewigkeit unseres Wirkens und Empfindens erhebt, kann der Alles zersplitternde Egoismus verschwinden und der auf die Erhaltung des Ganzen gerichtete Gemeinsinn herrschend werden.

13.

Freiheit.

Wie wir kein Pflichtgefühl hätten ohne Zweckstreben, so hätten wir auch keines ohne Freiheit des Willens, d. h. wenn es uns nicht frei stünde, dem Pflichtgefühle zu folgen oder auch nicht. Ja, wir wüßten gar nichts von Pflicht, wenn wir gezwungen wären, so und nicht anders zu wollen und zu handeln. Ob wir uns zum Guten oder zum Bösen entschließen, immer thun wir es mit Freiheit, mit freiem Entschlusse. Wir folgen unsern Begierden und Neigungen ebenso wenig willenlos als der Stimme der Pflicht. Immer thun wir es, indem wir uns dazu bestimmen. Wie es in der ganzen Natur kein rein passives Bewegtwerden gibt, sondern überall die eigene Kraft des Bewegten dabei thätig ist, so wird auch das menschliche Wesen niemals durch äußere Einflüsse bestimmt, ohne daß es selbstbestimmend thätig ist. Das Staubtheilchen, welches vom Winde aufgewirbelt, und der Wille, welcher vom Sturme der Leidenschaft bewegt wird, sie werden es nur insofern sie der Erregung selbstthätig widerstehen. (Näheres siehe meine Schrift: „Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und Sittlichkeit in der Natur“ 1873). Jede einzelne Handlung, sowie unsere ganze Handlungsweise, jeder einzelne Willensact, wie unsere ganze Gesinnungsart, ist unsere That. Keine unserer Handlungen ist der Causalität der Erscheinungen unterworfen. Wir sind keine Erscheinungsdinge. Die Erscheinungen sind nicht Dinge neben uns, welche einen Einfluß auf uns hätten; sie sowol als ihre Causalität

sind, wie schon wiederholt gesagt, unser Product, sie sind ganz und gar abhängig von uns; wir sind nicht Glieder ihrer Causalreihe, denn wir machen sowol die Glieder als die Kette — wir sind nicht determinirt durch sie; die Erscheinungen, die Dinge der Erscheinungserfahrung können unsern Willen nicht bestimmen, denn sie haben keine eigene Kraft, sie bestehen nur durch unsere Kraft, sie sind unsere Geschöpfe.

Die Nöthigung, welche wir erfahren, kommt nicht von den Erscheinungen, sondern von den Wesen; diese sind es, welche uns afficiren. Aber die gleiche Kraft, mit welcher sie auf uns wirken, besitzen auch wir und wir können in gleicher Weise und mit gleicher Kraft auf sie zurückwirken, wir stehen ihren Einwirkungen nicht ohnmächtig gegenüber, sondern sind gleichmächtige Factoren. Wir sind Wesen unter Wesen; keines ist Sklave des andern, wir stehen nicht in dem Verhältnisse von Bedingtem und Unbedingtem zueinander, sondern in dem der Wechselcausalität. Jedes Wesen ist unbedingt, nur die Erscheinungen sind bedingt, denn sie sind Wirkung, Bewirktes; nur das Bewirkte ist determinirt, unfrei. Wesen sein heißt frei sein. Das Seiende ist das Unbedingte, alles Bedingte ist Erscheinung, ist nichts als ein Gemüthszustand des Seienden. Schelling sagt mit Recht: die Freiheit ist entweder unbedingt oder überhaupt nicht, sie ist entweder Princip, aus dem alles folgt, oder ihre Geltung ist imaginär. Sind wir also frei, so sind wir unbedingt, wären wir bedingt, so wäre unsere Freiheit eine Illusion.

Aber wir sind in der Entwickelung begriffen. Die Wesen sind ursprünglich dunkel bewußt, ihr Wille ist vom Bewußtsein noch unerleuchtet, ihr Wille strebt nur ahnend seinem Ziele zu. Alle Entwickelung ist Hervorgehen aus dem Dunkelbewußten zu stets heller Bewußtem. Gefühl, Sehnsucht ist die Wurzel der klaren Erkenntniß. Das im dunkeln Gefühle Geahnte will erkannt sein und zur Ausführung gebracht werden. Jedes Wesen strebt seinen jeweiligen Verhältnissen gemäß von der dunkeln Vorstellung seines Wollens zu höherer Klarheit, von dem blinden Willen

zum erhellten. Mit dem Bewußtsein erwacht die Unterscheidung des Wesens als ein für sich seiendes Selbst gegenüber den andern Wesen. Infolge des Bewußtseins seiner Persönlichkeit erkennt sich der Mensch als ein von andern unterschiedenes Wesen. Und jetzt eröffnet sich seinem Willen ein doppeltes Ziel: er kann nun seinen Willen leiten lassen von den Triebfedern, welche ihm die Erscheinungserfahrung an die Hand gibt, oder er folgt der Triebfeder des Sittengesetzes, er kann seinen eigenen particulären Interessen folgen oder das allgemeine Ziel, den universalen Weltzweck anstreben, und jetzt tritt im erstern Falle an die Stelle des harmonischen Zusammenwirkens die Zersplitterung, die Verderbniß, die Verkehrtheit des Handelns, die Störung der Einheit, der Kampf des Guten und Bösen. Der Mensch kann als bewußtes Wesen das eine oder das andere wollen. Solange die Wesen sich im unbewußten Zustande befinden, folgen sie jenem Gesetze nicht mit freier Wahl, sie wissen nicht, daß sie demselben auch nicht folgen können, sie bilden die gegenseitigen Verhältnisse infolge ihres unbewußten Strebens nach Vervollkommnung, aber sie greifen nicht in sie ein, um sie entgegen ihrem bestehenden Verlaufe abzuändern.

Handlungen ohne Bewußtsein sind weder gut noch bös. Gut oder schlecht kann der Mensch nur handeln vermöge der Freiheit, und die Freiheit kann sich nur entfalten, wenn der Mensch bei klarem Bewußtsein ist (jedoch muß hier betont werden, daß das Bewußtsein nicht die Freiheit des Willens macht, sondern nur ermöglicht, daß die Freiheit sich entfaltet und bethätigt).

Wie das Bewußtsein, so entsteht auch der freie Wille nicht mit dem Eintritte des Wesens in dieses gegenwärtige Leben; sie sind beide so ursprünglich als das Wesen selbst, aber sie entfalten sich in einer höhern Form, und zwar zugleich miteinander, es entfaltet sich das Wollen nicht ohne das Bewußtsein. Der Schauplatz des Guten und Bösen ist das Bewußtsein, auf diesem spielen sich die guten und bösen Gesinnungen und Handlungen ab.

Jede Handlung hat ihre Triebfedern, ihre Motive; sie ist

gut, wenn ihre alleinige Triebfeder das Sittengesetz ist, sie ist böse, wenn ihre Triebfedern andere sind als das Sittengesetz. Insofern der Mensch diese Triebfedern unterscheidet, also insofern er bewußt ist, kann er nach der einen oder der andern handeln; daß er aber gewöhnlich zu den schlechten Handlungen sich verleiten läßt, hat seinen Grund darin, weil er in dem Vorurtheile der Erscheinungserfahrung befangen ist, welche ihm vorspiegelt, daß wir hinfällig, abhängig, sterblich sind, daß also die Genüsse dieses Lebens das einzige zu erlangende Gut sind. Und diese Vorspiegelung, die er für eine ausgemachte Wahrheit hält, ist das denkbar stärkste Motiv, welches den Willen zu egoistischen Gesinnungen und Handlungen bestimmen kann; denn das Gefühl unserer sittlichen Würde und Unsterblichkeit, welches sich wol auch stets in uns regt, ist zu dunkel und wird von dem allgemein für wahr gehaltenen Dogma unserer Hinfälligkeit so sehr übertönt, daß es nur ein schwaches Gegenmotiv für die Bestimmung des Willens zur Sittlichkeit abgibt. Der Mensch ist zwar bei Bewußtsein, aber dieses Bewußtsein hat noch nicht den erforderlichen Grad der Ausbildung erlangt, um das Gefühl unserer Selbständigkeit und Unzerstörbarkeit zu klarer Erkenntniß zu bringen; der Mensch ist noch nicht dahin gelangt, daß er seine subjectiven Empfindungen von den objectiven Ursachen derselben klar unterscheidet, sein Bewußtsein ist verworren gleichsam wie das eines Betrunkenen, daher sind seine Handlungen auch ähnlich den Handlungen eines solchen. Der Grund also, warum der Mensch sich dem Sittengesetze, welches das Weltgesetz ist, so oft und entschieden entzieht, liegt in dem verworrenen Bewußtsein unserer Hinfälligkeit und unseres Unwerthes, in den Vorspiegelungen der Erscheinungserfahrung.

Aber man darf hierbei nicht glauben, daß die Freiheit des Willens abhängig sei von einem gewissen Grade der Ausbildung des Bewußtseins oder von der Art unserer Erkenntniß, und daß daher der im Wahn befangene Mensch nicht verantwortlich sei für seine Handlungen. Denn der Mensch mit gesunden Sinnen und

normal ausgebildetem Nervensysteme kann sich zu klarem Bewußtsein erheben und die Wahngebilde der Erscheinungserfahrung vertreiben, und es ist seine Schuld, wenn er die Ausbildung seiner Erkenntniß vernachlässigt. Die Welt der ewigen Wesen steht unverhüllt vor ihm; das Wahre und Wirkliche drängt sich ihm von allen Seiten auf, er darf es nur vorurtheilsfrei anschauen und richtig erfassen. Nur der Blödsinnige kann nicht verantwortlich gemacht werden, weil ihm die Mittel zu seiner Ausbildung fehlen. Es ist ebenso Pflicht für den Menschen, sich die rechte Erkenntniß zu verschaffen, wie es Pflicht ist, recht zu handeln. Hier zeigt sich wieder, daß der sittliche Imperativ die Richtung des Willens nicht blos auf das Vollbringen des Guten, sondern auch auf das Erkennen des Wahren fordert. Wenn wir uns Einbildungen hingeben, so ist dies ebenso unsere Schuld, als wenn wir uns eine schlechte Gesinnung aneignen.

Daher kann man auch nicht sagen, daß der Wille unfrei sei, weil er sich durch Motive bestimmen läßt; es ist wol richtig, daß die Motive den Willen bestimmen, aber die Motive werden durch die Erkenntniß bestimmt, und der Wille ist es, der zur Ausbildung der Erkenntniß, mithin zur Schaffung der Motive bestimmen soll.

Wir sollen uns die richtige Erkenntniß verschaffen, und die auf der Wirklichkeitserfahrung ruhende Erkenntniß unserer Selbständigkeit und Unsterblichkeit vertreibt jene Täuschungen der Erscheinungserfahrung, so daß sie kein Motiv für den freien Willen mehr sein können. Das Sittengesetz ist dann die alleinige Triebfeder, die der Wille zu seiner Maxime machen kann, wobei es jedoch immer dem Willen freisteht, dieser Triebfeder zu folgen oder nicht.

Aber jetzt erhebt sich die andere Frage, ob der Mensch auch *ausführen* kann, was er will, ob er pflichtgemäß handeln kann, wenn er will. Denn nach der Erscheinungserfahrung gibt es in der Welt nirgends ein uneingeschränktes Können, der Wirkungskreis eines jeden Dinges ist bedingt durch die in der Erscheinungswelt wirksamen Naturkräfte, welche nach bestimmten ihnen vor-

geschriebenen Gesetzen wirken. Der Mensch ist hiernach gebunden an die gerade gegenwärtigen Verhältnisse und hat keine Macht, diese zu ändern. Ueberall treten uns Hindernisse in der Ausübung unserer Kräfte entgegen, die wir nicht beseitigen können, überall sind uns Grenzen gesetzt, über welche wir nicht hinauskönnen. Die menschlichen Handlungen sind nach der Erscheinungserfahrung immer von Bedingungen abhängig und nicht blos von äußern Einflüssen und gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern auch von der Art unserer Einsicht, d. h. von der Entwickelungsstufe unserer Intelligenz, also wieder von Bedingungen, über die wir nicht Herr sind, die wir nicht ändern können. Es ist offenbar: nach der Erscheinungserfahrung ist Freiheit des Könnens in alle Wege unmöglich. Was wäre aber die Freiheit des Wollens ohne die Freiheit des Könnens?

Die Wesenserfahrung dagegen hat uns gelehrt, daß wir Alles, was wir vollführen, durch den Wechselverkehr mit andern Wesen vollführen, daß wir stets in Wechselwirkung stehen und niemals aus dem Zusammenhange mit den andern ausscheiden können, daß ein isolirtes Wesen, wenn ein solches möglich wäre, vollkommen unfähig wäre, etwas zu thun, daß bei einem solchen Wesen von Können überhaupt und somit von Freiheit des Könnens keine Rede sein kann. Also das Können ist nur möglich durch den Wechselverkehr.

Ist nun durch diesen die Möglichkeit geboten, das auszuführen, was wir wollen? Der Wechselverkehr wird gebildet von den Vielen, von uns, wir sind die Factoren desselben, wir bilden seine Formen und ändern sie ab. Alle Formen und Verhältnisse werden von uns, von den Wesen gemacht. Nicht wir sind von den Verhältnissen abhängig, sondern die Verhältnisse von uns. Und es gibt in der ganzen Welt keine Macht, welche uns hierin Schranken setzt oder uns hindert. Somit ist klar: Wir können ausführen, was wir wollen.

Aber hier wird man eine Menge Thatsachen anführen, welche gegen diese Behauptung sprechen: ich kann nicht fliegen wie der Vogel, nicht im Wasser leben wie der Fisch, ich kann mit dem

besten Willen nicht verhüten, daß ich sterbe, ich kann mit meinem Arme kein Haus einstürzen, ein Bauer kann nicht von heute auf morgen ein Gelehrter werden. Man sagt, das Ausführen des Gewollten hange von Ursachen ab, welche nicht in des Einzelnen Gewalt sind, daher sind wir in unsern Handlungen determinirt. Sonach wären wir nicht determinirt, wenn wir die Ursachen in unserer Gewalt hätten. Ich kann nicht fliegen, nicht im Wasser leben, ich kann ein Haus nicht einstürzen, weil ich über die Bedingungen, welche hierzu erforderlich sind, nicht gebieten kann; ich kann ein Erdbeben in Agram oder eine Feuersbrunst in Newyork nicht verhindern, weil ich die Ursachen derselben nicht in meiner Hand habe.

Nun ist es aber unmöglich, daß ich über dieselben verfüge, sonach wäre ich determinirt, weil ich das Unmögliche nicht vermag, und es wäre nur derjenige indeterminirt, welcher das Unmögliche vermag. Das Unmögliche können wir nicht, wir sind keine Zauberer, aber wer, und wäre er ein Gott, könnte das Unmögliche ausführen? wer könnte zaubern? Und niemand wird behaupten wollen, daß wir nur dann frei und unbeschränkt wären, wenn wir zaubern könnten. Wenn jemand zu mir sagt: Du kannst unstreitig das Unmögliche *wollen*, aber du kannst es *nicht ausführen*, mithin kannst du nicht Alles, was du willst, also bist du im Ausführen determinirt, so ist hier zu bemerken, daß ich nur in den Augen desjenigen beschränkt bin, welcher das Unmögliche verlangt, d. h. in den Augen eines Blödsinnigen. Die Freiheit besteht nicht darin, das Unmögliche thun zu können; daß wir das Unmögliche nicht vermögen heißt nicht, daß wir unfrei, daß wir bedingt, determinirt sind; man kann den Menschen in seinem Können nicht determinirt nennen, wenn er das Unmögliche nicht leisten kann.

Wir wären nur dann determinirt, wenn wir das *Mögliche* nicht leisten könnten; das Mögliche aber ist in unserer Gewalt, wir können alles Mögliche; im Reiche der Möglichkeit gibt es keine Schranke, jede Schranke ist nur scheinbar, jede ist zu überwinden. Wir können die Formen des Wechselverkehrs in jeder

möglichen Weise ändern. Man könnte vielleicht noch einwenden, es gäbe gar vieles, was auszuführen möglich ist, was von Vielen auch ausgeführt wird und was doch ich nicht ausführen kann, daher sei die Behauptung, daß wir alles Mögliche vermögen, zu weitgreifend. Es ist z. B. möglich, daß der Mensch spazieren geht, aber mir ist es unmöglich, weil ich krank bin, die Möglichkeit des Spazierengehens ist vorhanden, und doch ist es mir unmöglich, ich kann also nicht alles Mögliche ausführen. Allein man muß bedenken, daß es auch den andern Menschen nur möglich ist, spazieren zu gehen, wenn sie nicht an das Krankenbett gefesselt sind, daß mithin das Spazierengehen jedem Kranken unmöglich ist. Man kann daher nicht sagen, ich könne nicht spazieren gehen, obwol das Spazierengehen möglich ist, da ja andere Menschen spazieren gehen, oder es gäbe etwas Mögliches, was ich nicht auszuführen vermag.

Es gibt eine Freiheit des Könnens — wir können alles Mögliche. Die menschlichen Handlungen sind nicht determinirt und nur der kann sie für determinirt halten, welcher verlangt, daß durch sie Unmögliches bewirkt werde.

Und das Mögliche kann nur durch Anwendung von Mitteln, d. h. durch Herstellung der geeigneten Formen des Wechselverkehrs verwirklicht werden; daß ich mit dem Kopfe durch die Mauer fahre, ist unmöglich, es ist möglich, wenn ich die Mauer durch Anwendung von Werkzeugen durchbreche. Vor einigen Jahrzehnten war es unmöglich, in einem Tage von München nach Wien zu kommen oder seine Gedanken fast augenblicklich auf die größten Entfernungen mitzutheilen, weil man die rechten Mittel nicht kannte.

Der kategorische Imperativ fordert auch nur das Mögliche, die möglichen Aenderungen im Wechselverkehre, er verlangt nur so viel als wir können und nur innerhalb des Möglichen gestattet er keine Ausnahme. Wir können Alles, was wir wollen und was wir sollen. Und das Unmögliche kann vernünftigerweise nicht gewollt und nicht gefordert werden. Die Freiheit des Könnens und die des Wollens (die moralische Freiheit) stehen

vollkommen miteinander in Einklang. Wir sind in unsern Handlungen so wenig als in unserm Wollen determinirt. Ich kann alles thun und lassen, was ich will, solange ich die Märchen von Tausend und Eine Nacht nicht realisiren will. *)

Solange man wähnt, daß wir in unserm Können determinirt seien, kann die Stimme der Pflicht und des Gewissens, welche unbedingte Folgeleistung verlangt, nicht gerechtfertigt werden. Sie ist aber vorhanden, diese Stimme, sie kann nicht für ein bloßes Phantom erklärt werden, sie muß auch von denen anerkannt werden, welche die Menschen für determinirt ansehen. In dem Bestreben nun, die Thatsache des Pflichtbewußtseins und des Gewissens dennoch zu rechtfertigen, trotzdem daß wir den Determinationen unterworfen sein sollen, hat man die Frage aufgestellt, ob nicht die Gesinnungen, deren constante Art und Richtung wir Charakter nennen, unabhängig von jenen determinirenden Bedingungen seien und völlig in dem Machtgebiete des Wollens liegen und ob der Wille nicht dergestalt Herr dieser Gesinnungen sei, daß er in dieser Richtung vermag, was er in Rücksicht der sogenannten natürlichen Kräfte nicht vermag, nämlich sie ändern? (Vergl. Kuno Fischer's akademische Rede vom 22. Nov. 1875.) Es wird hier gefragt, ob der Mensch seinen Charakter ändern könne blos durch seinen Willen, unabhängig von den sogenannten determinirenden Bedingungen, also unabvon dem Wechselverkehre mit den andern Wesen, also außer Zusammenhange mit diesen. Es liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß das Wesen ohne oder außer Zusammenhang mit den andern existiren könne.

---

*) Auch die Rechtsschranken sind kein Hemmniß des freien Handelns. Der wahrhaft Sittliche wird durch kein Gesetz, durch keine Strafandrohung gezwungen, das Rechte zu thun, er thut es aus eigenem Willen. Für ihn sind die Gesetze überflüssig. In einer Gesellschaft wahrhaft sittlicher Menschen hilft jeder dem andern, wo dieser es braucht, und keiner nimmt die Hilfe des andern in Anspruch ohne ihm Gegendienste zu leisten, wo er sie braucht. Nur für die Unsittlichen sind Gesetze nothwendig.

Nun aber besteht die Natur, das ganze Sein des Wesens in diesem Wechselverkehre, in diesem Zusammenhange. Was ich bin, mein ganzes Dasein, mein Blut- und Nervenleben, mein ganzer Organismus, auch die eigenthümliche Gestalt meines Leibes und nicht weniger mein Empfinden und Begehren, mein Denken und Wollen in seiner eigenthümlichen Individualität ist die Folge der besondern Form des Zusammenhanges und des Wechselverkehres, in welchem mein Wesen sich gegenwärtig befindet. Alle meine Gemüthszustände sind bedingt durch diesen Erfahrungsproceß, und da die ethischen Gesinnungen auch Gemüthszustände sind, so ist auch ihre besondere Art durch die Form des Wechselverkehres bedingt. Der menschliche bewußte Wille wie das menschliche klare Bewußtsein selbst entstehen erst infolge dieses Wechselprocesses. Der Wechselverkehr, in den ich von Unendlichkeit her mit den andern Wesen verflochten bin, hat durch meine Geburt diese ganz bestimmte eigenthümliche Form erhalten und mein Denken und Wollen hat durch sie sowie durch Erziehung und Lebenserfahrung die gegenwärtige Gestaltung erhalten. Es ist daher unmöglich, daß das menschliche Wesen seinen Charakter ändern könne unabhängig von dem Wechselverkehre mit den andern Wesen durch ein bloßes Wollen. Wol liegt die Festigkeit des Charakters in dem beharrlichen Willen und der Charakter kann nur geändert werden durch verändertes Wollen (unser Wille ist stets frei, wie gleich zu Anfang dieses Abschnittes auseinandergesetzt wurde) aber der Wille eines Wesens ohne Mittel, ohne Beihülfe der andern Wesen kann nichts ausrichten.

Dieser Wechselverkehr ist, wie gesagt, in der Entwickelung begriffen, die Stufe, welche auf unserer Erde bis jetzt erreicht wurde, ist eine sehr niedrige, unvollkommene, daher auch meine Gesinnungsart, sie ist Folge der unvollkommenen irdischen Verhältnisse, der eigenthümlichen Verbindungsform, in welcher ich mich befinde.

Aber alle Verbindungsformen sind veränderbar, denn sie sind alle gemacht, geworden, daher ist auch meine gegenwärtige Ver-

bindungsform veränderbar. Wie mein Charakter geworden ist durch eine bestimmte Form der Wechselwirkung, so kann er auch geändert werden durch eine Aenderung dieser Form. Diese Formen, wie alle Formen überhaupt, sind nicht fatalistisch bestimmt, oder infolge gewisser Naturkräfte, über welche wir keine Macht haben, entstanden. Wir bestimmen sie, wir verändern sie auch, lösen sie auf und bilden neue. Unsere Gesinnungsart ist bedingt durch die Form unseres Organismus und durch die äußeren Verhältnisse — aber diese Form und diese Verhältnisse sind bedingt durch uns, wir können sie ändern, daher können wir auch unsere Gesinnungsart ändern.

Zur Aenderung des Charakters gehört stets eine Aenderung der bestehenden Lebensbeziehungen und umgekehrt mit der Aenderung dieser geht auch die Aenderung des Charakters Hand in Hand. Der Höhlenbewohner der Urzeit hatte eine andere Gesinnungsart als ein wirklich Gebildeter der Gegenwart, jenem war es doch gewiß unmöglich, die Gesinnungsart eines wahrhaft Gebildeten sich anzueignen. Es war die Arbeit von Jahrtausenden erforderlich, um die Verhältnisse des gesellschaftlichen Umgangs und die Sensibilität unseres Nervenlebens so zu ändern, daß wir vor dem Gedanken, Menschenfleisch zu essen oder den Göttern Menschenopfer darzubringen, zurückschaudern. So haben auch wir an der Verbesserung unserer gegenwärtigen Verhältnisse, der gesellschaftlichen Zustände wie des eigenen Nervenlebens zu arbeiten, wenn wir unsere Gesinnungen veredeln wollen. Will der Mismuthige sich von seinem Gemüthszustande befreien, so muß er vor allem heitere fröhliche Gesellschaft aufsuchen. Der dem Trunk Ergebene kann sich nur retten, wenn er die Gelegenheit dazu meidet. Er kann die Gelegenheiten meiden, aber er kann sich nicht von der Trunksucht befreien, wenn er die Gelegenheit nicht meidet. Sein Nervensystem hat eine krankhafte Form angenommen, er hat immer Durst; diese Form muß geändert werden und die Begierde erlischt u. s. w.

Indem der kategorische Imperativ fordert, daß wir unsere Begierden und Neigungen bemeistern, muß er auch verlangen, daß wir die Ursachen derselben aufsuchen und beseitigen. Es ist natürlich, daß auch hier wie in allen Fällen unser Können nur auf das Mögliche Bezug hat, und daß auch der sittliche Imperativ nur auf das Können des Möglichen sich bezieht. Nun ist es aber bei dem besten Willen und festesten Vorsatze sehr oft nicht möglich, die Ursachen, welche die schlechte Gesinnungsart bedingt haben, mit einem Schlage zu beseitigen; durch jahrelange Gewohnheiten, durch Lebensweise, Umgang und Erziehung hat der Organismus eine Form angenommen, welche uns stets zu bestimmten Begehrungen anreizt. Diese Gewohnheiten, diese Lebensweise 2c. und mit ihnen die Form des sogenannten physiologischen Getriebes können nur allmählich überwunden und abgeändert werden, und Deformitäten der Geburt, die ererbten Gebrechen oft gar nicht. Man muß daher bei der ethischen Beurtheilung eines Menschen nicht blos auf seine Handlungen, sondern auch auf die Verhältnisse, in denen er sich befindet, Rücksicht nehmen.

Wir können unsere ganze Lebensweise anders einrichten, wir können auf unsern Organismus wie auf unsere Beziehungen zu Andern vielfach einwirken, aber immer nur insoweit, als es überhaupt im Reiche der Möglichkeit liegt; wir können nicht einen vollkommeneren Leib, vollkommenere Lebensbedingungen und eine vollkommenere Gesellschaft von Menschen herzaubern, wir können sie nur allmählich durch anhaltende Arbeit auf einen höhern Grad von Vollkommenheit erheben und damit auch unsere Gesinnungsart, unseren Charakter veredeln.

Wir haben fortwährend zu arbeiten an unserer sittlichen und gesellschaftlichen Vervollkommnung; das ist die Forderung der Vernunft, des kategorischen Imperativs, das ist die Aufgabe des Lebens. Und dies *können* wir — hierin gibt es keine Schranken, hierin sind wir frei — eine andere Freiheit kann nur in der Phantasie existiren.

Solange man die Erscheinungserfahrung für eine wirkliche Erfahrung, solange man Natur und Geist für zwei Wirklichkeiten hält, gibt es auch sogenannte niedere Triebe und Begierden, welche vom Leibe ausgehen und welche dem Streben des Geistes nach Höherem entgegengesetzt sein sollen; das Animalische ist im Kampfe mit dem Geistigen; die Stoffe des Leibes sind gewissen Naturgesetzen unterworfen und der Geist kann ihre Gesetze nicht umstoßen. — Das Wollen wird hiernach durch die niederen Triebe bestimmt und hierdurch erscheint die menschliche Freiheit gefährdet. Wenn aber der stoffliche Leib eine bloße Vorstellung und das wirklich Bestehende eine Gesellschaft von Wesen mit einem herrschenden Centralwesen ist, welche miteinander in Wechselverkehr stehen, so sind die sogenannten animalischen Triebe nicht den höheren entgegengesetzt, nicht durch fremde Gesetze bedingt, sondern ebenso Folgen der Wechselwirkung der Wesen wie die höheren Triebe und können daher dem Willen dienstbar gemacht werden. Da die Verbindungsform der Wesen, welche wir unseren Leib nennen, sehr verschieden und nach der Beschaffenheit der gegenwärtigen tellurischen Verhältnisse sehr unvollkommen ist, so kommt es, daß die Strebungen derjenigen Wesen, welche den Leib bilden, den Strebungen desjenigen Wesens, welches den Mittelpunkt des Leibes bildet, oft hinderlich sind. Aber wir können dieselben nach dem Obengesagten bemeistern, indem wir die Mittel anwenden, welche geeignet sind, die unvollkommene Organisation des Leibes zu verbessern.

Bemerkungen aus Briefen des Herrn Professors Dr. Schmid-Schwarzenberg zu Erlangen an den Verfasser.

„Bezüglich des Wollens kommt noch ein Moment in Betracht. Nicht blos das Animalische wirkt auf das Wollen ein, sondern der Wille ist, obgleich Einer (ungetheilt), in der Offenbarung gegensätzlich, sonst wäre er nicht frei. Man kann weder behaupten, daß der Wille an sich gut, noch daß er böse sei. Die Erfahrung lehrt, daß er an sich bejahend-verneinend ist. Der Mensch will den Zweck, will ihn aber auch nicht. Würde er den Zweck schlechthin wollen, so könnten nie Abirrungen vorkommen; dasselbe gilt, wenn der Mensch den Zweck schlechthin nicht wollte. Die Erkenntniß und das Pflichtgefühl müssen das bejahende Wollen unterstützen, daß es Herr wird über das verneinende. An und für sich ist der Mensch bezüglich der Richtung seines Willens frei; er hat die Wahlfreiheit. Ueberwindet er das verneinende Wollen, das in seiner Anlage liegt, so wird er in einem andern Sinne frei, er hat sich befreit von dem zweckwidrigen Wollen dahin, daß dieser sich nicht mehr offenbart. Da aber das verneinende Wollen der Möglichkeit nach bleibt und nach Offenbarung strebt, so ist das Leben erfahrungsgemäß ein Kampf innerhalb der einen ungetheilten Persönlichkeit. Es bleibt immer die Wahlfreiheit. Schlechthin tugendhaft wäre nur der ganz und gar vom verneinenden Wollen Freigewordene. Dieser Tugendhafte ist aber erfahrungsgemäß ein Ideal. Diesem zuzustreben nennen wir tugendhaft sein. Je tugendhafter, desto freier wird der Mensch; aber immer bleibt die Wahlfreiheit. Je tugendhafter der Mensch wird, desto geringer wird die Wahlfreiheit, sodaß der sittlich Beste praktisch nur Nothwendigkeit kennt, er hat eigentlich keine Wahl mehr nöthig; ihm sind Sollen und Wollen Eins und beide in ihm in der relativ höchsten Potenz. Der sittlich Schlechteste hat immer noch die Wahlfreiheit, aber in ihm sind Sollen und Wollen so weit auseinander, daß sie fast conträr-contradictorisch sich ver-

halten. Er will nicht, was er soll, daher das Gefühl der Disharmonie in ihm, welches ihn treibt, entweder Sollen und Wollen in Harmonie zu bringen, oder den kategorischen Imperativ so weit wie möglich abzuthun, die Wahlfreiheit zu leugnen und sich als unfreies unter dem Gesetze der gemeinen Nothwendigkeit lebendes Individuum zu behaupten. Weil er gar keine Freiheit vom verneinenden Willen lebt, negirt er das Freiwerdenkönnen. Der sittlich Beste und der sittlich Schlechteste verhalten sich wie „Herr" — dominus — zu „Knecht" — servus. (Vgl. Spinoza: „De servitute humana.")

„Die Kräfte haben Zweckstreben. Der Zweck ist zunächst volle Entfaltung der Macht jeder Kraft, sodann die Harmonie aller Kräfte. Der Trieb nach dem Zwecke steigert sich in der selbstbewußten Kraft zum kategorischen Imperativ, das zu wollen, was sie kann, um den Zweck zu erreichen.

Ist die volle Einheit (Harmonie) von Sollen und Wollen und Können erreicht, dann ist der Zweck erreicht.

Erfahrungsgemäß ist diese Harmonie (die Zweck ist) nicht erreicht, also

muß entweder der kategorische Imperativ abgethan werden und ist das Wissen um den Zweck falsch,

oder die Kraft muß fortdauern, um weiter streben zu können.

Ist die gegenwärtige Daseinsform hinderlich der höheren Entfaltung, so muß sie um des Zweckes willen verändert werden. Das sogenannte Sterben ist eine Zwecknothwendigkeit, wie die Fortdauer der Kraft.

Was in der sogenannten Zeit einen Anfang hat, kann auch in der sogenannten Zeit ein Ende nehmen. Wer die Zeit annimmt, muß bezüglich der Fortdauer wenigstens ein Zweifler sein.

Wer die sogenannte Zeit als „Vorstellung" erkennt, dem ist die Unvergänglichkeit der Kraft gewiß. Diese Erkenntniß, minder oder

mehr klar, ist in allen Menschen gerade so wie der Zweckgedanke und der kategorische Imperativ; daher wollen und handeln die Menschen minder oder mehr bewußt und energisch als Unvergängliche, trotz allen entgegengesetzten Theorien. Die Wahrheit ist schließlich stärker als der Wahn.

Der durch falsche Erfahrung und Theorie nicht beeinflußte Mensch, in die Alternative gedrängt, ob er Fortdauer oder Vernichtung annimmt und will, wird seinem Gefühle folgend sich für die Fortdauer entscheiden. Kommt noch die Aufklärung über die wahre Erfahrung dazu, dann ist keine Theorie mehr im Stande, ihn in Zweifel oder in Resignation oder in Desperation zu stürzen.

Pfeiler, Säulen kann man brechen,
Aber nicht ein freies Herz *);
Denn es lebt ein ewig Leben
Und ist selbst der ganze Mann,
In ihm wirken Lust und Streben,
Die man nicht zermalmen kann.

Goethe (des Epimenides Erwachen.)

„Was der Geist nicht lebt, ist er auch zu denken nicht mächtig, weil das Denken nur ein Moment des Lebens ist.

Wer also in der „gemeinen" Erfahrung und nur diese lebt, kann sich als Unsterblicher nicht denken, weil die gemeine Erfahrung wider die Unvergänglichkeit spricht. Daher kann einem solchen die Lehre von der Unsterblichkeit nicht durch Gründe beigebracht werden. Man kann einem nur das klar machen, was er lebt, nicht was er nicht lebt.

Es gibt somit nur Ein Mittel, den Menschen zur Ueberzeugung seiner Unsterblichkeit zu bringen: er muß genöthigt werden, mit der „gemeinen" Erfahrung zu zerfallen. Weiterhin muß ihm

*) Theoretisch vom Wahn, ethisch vom negativen Wollen frei.

gezeigt werden, welche die „wahre“ Erfahrung ist, und es muß das Verlangen erweckt werden, diese „wahre“ Erfahrung auch zu leben. Dann erst ist er empfänglich für Belehrung.

Sobald er sich als Kraft lebt, denkt er sich auch als Kraft; lebt er dann sittlich praktisch als unvergängliche Kraft, dann kann ihm der Zusammenhang von Freiheit, Sittlichkeit und Unsterblichkeit klar gemacht werden.

Bei dem wahren Wissen ist es wie bei dem wahren Religionsglauben. Beide sind wider die gemeine Erfahrung. „Der Glaube ist eine feste Ueberzeugung von dem, was man (nach gemeiner Meinung) nicht sieht.“ So ist es mit dem wahren Wissen. Alle Demonstrationen bewirken bei dem Ungläubigen, der die „gemeine“ Erfahrung lebt, nicht das Glauben; ganz so ist es mit dem Wissen.

So ist also der Bekehrungsprozeß zum wahren Wissen dieser: Der Mensch muß innerlich alterirt, muß an der gemeinen Erfahrung irre gemacht und sittlich in große Noth gebracht werden. Er muß bis an den Rand der Verzweiflung gebracht werden. Dann horcht er der neuen Lehre, und erlebt er einmal und dann öfter, daß sie mit seinem innersten Wesen und mit seinem Streben und Wünschen zusammenstimmt, die „gemeine“ Erfahrung aber nicht, dann erst bricht er mit dieser gründlich; er wird ein ganz anderer Mensch und dieser ruht nicht, bis sein Denken zusammenstimmt mit seiner wahren Erfahrung — dem Leben — er faßt das Denken wirklich nur als Erklärung des Erlebten; er kann auch das Erlebte denken, weil das Denken Moment des Lebens ist und nicht etwas Anderes, vom Leben Abgesondertes oder gar dem Leben Entgegengesetztes.

Also hangen die Theile der neuen Lehre so zusammen: Der Zweck ist die Aufzeigung des Zusammenhanges von Unsterblichkeit, Sittlichkeit und Freiheit; um dies zu können, muß die gemeine Erfahrung erschüttert und zerstört werden. Dann muß gezeigt werden, daß die „wahre“ Erfahrung die Wurzel ist, aus welcher die Erkenntniß jenes Zusammenhanges erwächst.

Das ist der Grundgedanke Deiner ganzen Schrift und sie wird und muß in denen wirken, welche mit der „gemeinen" Erfahrung und mit allen Lehren, welche auf sie gebaut sind, unzufrieden sind.

Darum ist wichtig, daß die Nothwendigkeit der Erschütterung der „gemeinen" Erfahrung um des Zweckes willen recht klar und zwar gleich eingangs aufgezeigt werde. Der in der gemeinen Erfahrung lebende Mensch hält dafür, es handle sich nur um theoretische Untersuchungen allein; der bereits Erregte ahnt wenigstens die Wichtigkeit der Erschütterung und horcht."

14.

Die Resultate der bisherigen philosophischen Doctrinen.

Vom Standpunkte der Erscheinungserfahrung, auf welchem der Empirismus sowie der Idealismus steht, kann weder im theoretischen noch im ethischen Gebiete ein befriedigendes Resultat gewonnen werden.

Um zu philosophischer Erkenntniß zu gelangen, muß man sich vor Allem darüber Klarheit verschaffen, was wir wahrnehmen. Wie man, um lesen zu können, das Alphabet kennen muß, so muß man, um erkennen zu können, erst kennen lernen, **was** wir wahrnehmen.

Bei der den bisherigen philosophischen Richtungen gemeinsamen Unkenntniß der ersten Elemente alles Erkennens ist es begreiflich, daß sie zu keinem befriedigenden Resultate gelangten. Weil keine die Täuschung bemerkt, auf welcher sie selbst ruht, so kann keine die andere endgültig widerlegen, und der Streit dauert ununterbrochen fort. Der Empirist wirft dem Idealisten vor, daß er unfähig sei, die Natur zu erklären, er weist auf seine eigenen Entdeckungen, auf die großen Fortschritte in den Naturwissenschaften hin und verachtet das idealistische Denken, mit welchem weder die Kraft des Dampfes, noch die chemischen Bestandtheile der Sonne, noch so vieles Andere entdeckt worden wäre, durch welches wir weder zu Dampfmaschinen, noch zu elektrischen Telegraphen *rc.* gekommen wären. Der Idealist dagegen weist darauf hin, daß der Empirist den Menschen zur Maschine erniedrige und den Geist

die Empfindung, den freien Willen, die Sittlichkeit nicht zu erklären vermöge.

Der Empirist hat in der heutigen Naturwissenschaft nur deswegen so Außerordentliches geleistet, weil er, wie schon gesagt, die verschiedenen Wirkungsformen der Kräfte entdeckt hat. Aber er bemerkt nicht, daß die Kräfte ganz allein das sind, womit er sich beschäftigt, was er beobachtet, und glaubt immer noch, daß Stoffe mit im Spiele wären. In der That thun die Kräfte alles — die Stoffe thun gar nichts. Der Empirist glaubt, daß die Stoffe durch ihre verschiedene Beschaffenheit Einfluß auf die verschiedenen Gestaltungen haben; aber was er verschiedene Beschaffenheit der Stoffe nennt, ist nichts anderes als verschiedene Wirkungsform der Kräfte. Sein Fehler ist, daß er die Selbständigkeit, die Realität und Wahrnehmbarkeit der Kräfte nicht erkannt hat. Und dann glaubt er, nur mit bewegenden Kräften zu thun zu haben, berücksichtigt nicht, daß es auch empfindende, wahrnehmende Kräfte gibt, bedenkt nicht, daß seine ganze Naturwissenschaft gar nicht vorhanden wäre, wenn es keine wahrnehmenden Kräfte gäbe, denn er hat diese Wissenschaft nur durch das Wahrnehmen und Beobachten der bewegenden Kräfte geschaffen. Der Empirist hat sich nicht zum Bewußtsein gebracht, daß er ebenso wol mit wahrnehmenden als mit wahrnehmbaren Kräften operirt und experimentirt (und zwar mit nichts Anderem als mit diesen). Mit bewegenden Kräften lassen sich diejenigen Kräfte, welche das Bewegen wahrnehmen, nicht erklären, vielmehr sind die wahrnehmenden Vermögen erforderlich, um die bewegenden zu erklären. Mit bewegenden Kräften läßt sich gar nichts erklären, weder die Bewegung noch die Empfindung.

Der Idealismus hat keine physikalischen Entdeckungen und Erfindungen gemacht, er hat die Naturwissenschaften nicht gefördert, er ist im Theoretischen nicht über Vorstellungen und Begriffe hinausgekommen, er ist nicht zu anschaulicher Erkenntniß der Wesen und im Ethischen auch nicht zu endgültiger Lösung der Probleme der Freiheit, der Sittlichkeit und persönlichen Unsterb-

lichkeit gelangt. Daher konnte er die Zweifel, welche die empiristischen Lehren über Persönlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit erhoben haben, nicht zerstören und die Ausbreitung des Pessimismus und Nihilismus nicht verhindern. Und es ist überhaupt eine Frage, ob die idealistischen Doctrinen zur Anerkennung der Ideale des Lebens und zur sittlichen Veredlung der Völker etwas beigetragen haben. Die christliche Idee mit dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit hat die ganze Alte Welt umgestaltet. Die idealistischen Doctrinen können sich keines nennenswerthen Erfolges in der Ausbildung der Sittlichkeit rühmen. So viel steht fest: weder die empiristische noch die idealistische Philosophie ist zu einem befriedigenden, positiven Resultate gelangt; die Verneinung, der Zweifel, ja man kann sagen die Verzweiflung an wahrer Erkenntniß und wahrer Sittlichkeit ist alles, was übrigblieb.

Wir sind gegenwärtig an einem jener Wendepunkte angelangt, wie sie schon einigemal in der Geschichte eingetreten sind, wo das philosophische Denken anfängt, seine Mängel zu fühlen, wo es zu der Ueberzeugung kommt, daß mit den bisher geltenden Voraussetzungen, auf den bisher eingeschlagenen Wegen nicht weiter zu kommen ist.

Der philosophische Geist kann aber hier nicht Halt machen. Was bleibt ihm anderes übrig, als sich in die Geschichte der vorangegangenen philosophischen Bestrebungen zu vertiefen und die eingeschlagenen Wege bis zu ihrem Ausgangspunkte zurück zu verfolgen, mit kritischem Blicke prüfend, ob nicht ein Fehler zu finden sei, entweder in der einen oder in der anderen Richtung, oder in ihrem Ausgangspunkte selbst. Den Fehler in dem Ausgangspunkte aufzuzeigen, hat sich diese Schrift zur Aufgabe gesetzt. Sie bezeichnet die feste, unverrückbare Basis, von welcher man ausgehen muß, um zu wirklicher Erkenntniß zu gelangen.

15.

Der richtige Ausgangspunkt der Philosophie.

Man muß sich vollständig losmachen von der allen empiristischen und idealistischen Doctrinen zu Grunde liegenden Voraussetzung, daß die Körper das sinnlich Wahrnehmbare, daß die Erscheinungen die Objecte unserer Erfahrung seien. Und wir machen uns von ihr los, wenn wir unsere Erkenntnisse von allen subjectiven Zuthaten reinigen und die Dinge einfach anschauen, wie sie wirklich sind. Wir dürfen unsere subjectiven Zustände nicht mit den sinnlich wahrgenommenen Dingen vermischen. Die Erkenntniß wird durch diese Vermischung getrübt und unwahr, denn unsere Vorstellungswelt ist gänzlich verschieden von der wirklichen Welt. Diejenige Erkenntniß ist die wahre, welche übrigbleibt nach Abzug aller subjectiven Zuthaten; die hiervon gereinigte Erfahrung zeigt uns das wahre Wesen, wie es sich unserer Wahrnehmung darbietet.

Baco sagt: „Die richtige Erklärung der Natur ist nur möglich durch reine Erfahrung. Rein ist die Erfahrung, wenn sie nicht nach Idolen und menschlichen Analogien urtheilt, nichts voraussetzt, nichts vorwegnimmt, sondern sich zu den gegebenen Thatsachen völlig unbefangen, wahrnehmend, beobachtend, versuchend verhält." Man muß Baco recht geben, wenn er sagt: „Betrachte die Dinge selbst, lerne sie kennen, untersuche sie, nehme sie wahr." Aber man darf nicht zu ihm einfach zurückkehren, denn er kommt keinen Schritt über die gemeine Empirie hinaus und

er hält die Körper, die Erscheinungen für wirkliche Dinge, für wahrnehmbare Objecte. Baco selbst urtheilt in Bezug auf die Erfahrung nach Idolen, denn er setzt an die Stelle der wirklichen Erfahrungsobjecte seine Vorstellungen, seine subjectiven Zustände, die Stoffe, die materiellen Dinge, die in Wahrheit gar nicht wahrnehmbar sind. Baco hat recht, wenn er verlangt, der Verstand solle zur Natur nichts von sich aus hinzufügen, aber er setzt selbst seine Vorstellung von der Natur an die Stelle der Natur. „Die Idole jeglicher Art", sagt Baco, „müssen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluß für immer vernichtet und abgeschafft werden" — aber er behält das größte aller Idole bei, indem er die materielle Welt für eine wirkliche, wahrnehmbare Existenz hält. Wir dürfen uns nicht aus eigener Machtvollkommenheit ein Bild der Welt entwerfen, unbekümmert um das, was sie uns bietet. Ein solches selbstgemachtes Bild ist „in Bezug auf den Verstand eine anticipatio mentis, in Bezug auf die Natur eine anticipatio naturae, ein nichtiges, wesenloses Gebilde der Einbildung".

Sämmtliche Empiristen und Idealisten setzen an Stelle der wirklichen Welt ihr eigenes Hirngespinst. — Wir sollen die Welt betrachten, wie sie wirklich ist. Aber wir thun das gerade Gegentheil, wir setzen stets unsere Vorstellungen, wir setzen stets Idole an die Stelle der Dinge, wir haben stets nur unsere Vorstellungen im Auge — nicht die Dinge, nicht die Wesen.

Weil in der landläufigen Empirie nur Erscheinungen gefunden werden, so war es natürlich, daß man über sie hinauszuschreiten und die Wesen in der Region eines Ueberempirischen, Transcendenten zu suchen unternahm. Dieses Hinüberschreiten in eine andere Welt ist in der Wesenserfahrung nicht mehr nöthig, weil man die Ursachen der Erscheinungen in ihr schon hat und von Angesicht zu Angesicht schaut. Wir haben nicht zu suchen nach der wirklichen Welt, wie nach einem unbekannten, fremden Lande, welches jenseits unsers Gesichtskreises läge, wir befinden uns mitten in ihr. Die Wesen stehen leibhaftig vor uns, wir schauen

und greifen sie, wir kommen nur nicht zur Einsicht hiervon, weil wir sie gedankenlos anschauen. Das Denken ist nothwendig, um die unbewußte (oder vielmehr dunkel bewußte) Anschauung zur bewußten, zur erhellten, klaren Anschauung zu bringen. Diese bewußte Anschauung ist die wahre Intuition und sie ist es, welche uns den richtigen Ausgangspunkt und den sichern Boden für alles Forschen gibt; in ihr haben wir den festen Punkt, von welchem aus (um mit Descartes zu reden) die Deduction, die Erklärung der Thatsachen beginnen kann, von ihr aus müssen alle Thatsachen, die physikalischen wie die psychischen, die gesetzmäßigen Bewegungen der Körper wie die sittlichen Handlungen der Menschen erklärt werden, und nur von dieser Basis aus können sie erklärt werden. — Die von allen Vorstellungen gereinigte und durch Reflexion zu klarem Bewußtsein gebrachte Wahrnehmung ist die Fackel, welche uns den Weg erleuchtet sowol durch die vielfach verschlungenen Formen, welche die Wesen unter sich bilden, als auch durch die ebenso mannichfachen Zustände in ihrem Innern. In der klarbewußten Anschauung der wirklichen Wesen ist der positive Anfang der Philosophie, das feste Fundament zum Aufbau eines einheitlichen Systems gegeben, in welchem das gesammte organische und unorganische, das klar und das dunkel bewußte Leben seine Erklärung findet. Sobald daher die Menschen sich zu dieser Einsicht erhoben haben, wird nicht mehr von Materie und Geist, von Realem und Idealem, von Sinnlichem und Uebersinnlichem die Rede sein, sondern nur von Wesen, von erkennenden und erkennbaren, von empfindenden und bewegenden Substanzen, die, indem sie infolge ihres gegenseitigen Bewegens und Wahrnehmens mannichfaltige, wechselnde Gemüthszustände bilden, die Erscheinungswelt und die Begriffswelt erzeugen. Es kann dann nicht mehr von einer Erkenntniß der Erscheinungen durch die Erfahrung und von einer Erkenntniß der Wesen durch das Denken gesprochen werden; Erfahrung und Denken betreffen nicht mehr zwei verschiedene Objecte, wie Erscheinung und Wesen, wie Natur und Geist, sie haben nur ein Object: die Wesen und ihren

in den mannichfaltigen und wechselnden Formen sich bethätigenden Zusammenhang.

Hiernach kann Alles, was sich unserer Erfahrung darbietet, Alles, wovon wir ein Wissen haben, aus einem Principe, aus einer Grunderkenntniß erklärt, d. h. es kann ein System als ein Ganzes, dessen Form in einer nothwendigen und durchgängigen Einheit besteht, errichtet werden.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.